

# شرح البدخشى

منهاج العقول  
للإمام محمد بن الحسن البدخشى

ومعة

## شرح الأسنوى

نهاية السؤل

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كما هما مشرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

## الجزء الثالث

---

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأخضر بمصر



(الاسنوى)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع فى القياس وهو : إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لا اشتراكهما فى علّة الحكم عند المثبت ) أقول القياس والقياس مصدران لقياس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع بقياسه قياساً وقياساً إذا قدره به وهو يتعدى بالباء كما مثناه بخلاف المستعمل فى الشرع فإنه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحل ثم إن التقدير يستدعى التسوية فإن التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة \* وبالنظر إلى هذا أعنى المساواة عبر الأصوليون عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الآمدى وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل فى علة حكمه والمختار عند الامام وأتباعه ما ذكره المصنف ثم إن القياس له أربعة أركان وهى الأصل

---

(البلدخشي)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع فى القياس وهو ) فى اللغة التقدير يقال قست الأرض بالقصة أى قدرتها بها والمساواة ويتعدى بالباء كما ذكر وكقوله :

خف يا كريم على عرض يدنسه      متقال كل سفينة لا يقاس بها

قال الآمدى هو للتقدير فيستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة بين الشيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى به وإنما قيل فى الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمنين وفى الاصطلاح ( لإثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لا اشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت ) قوله إثبات مثل حكم المراد بالإثبات القدر المشترك بين القطع والظن أى أعم من أن يكون إثباتاً قطعياً أو ظنياً فيشمل كلا قسمي القياس وبالحكم ما هو أعم من السلبى أو الإيجابى وأراد بالمثل المتحد مع آخر فى النوع أو الجنس \* الأول كوجوب

والفرع وحكم الأصل والعلّة وقد تضمنها الحد المذكور فقوله لإثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقبود التي بعده كالفصل والمراد بالإثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن بأمر على أمر وقوله مثل احتراز به عن إثبات خلاف حكم معلوم فإنه لا يكون قياساً وأشار به أيضاً إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل فإن ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الإمام والمثل تصوره بديهى أى لا يحتاج إلى تعريف فإن كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلاً للحار ومخالفاً للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهياً لكان الخالى عن ذلك التصور خالياً عن التصديق وقوله حكم هو غير منون على الإضافة لما بعده وأشار به إلى الركن الأول وهو حكم الأصل والمراد به هنا نسبة أمر إلى آخر ليسكون شاملاً للشرعى والعقلى والغوى إيجاباً كان أو سلباً فإن القياس يجرى فى كليهما على ما ستعرفه وقوله معلوم وأشار به إلى الركن الثانى وهو الأصل وقوله فى معلوم آخر أشار به إلى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فإن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور وإنما عبر به ولم يعبر بالشئ لأن القياس يجرى فى الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعاً أو ممكناً والشئ لا يشمل المعدوم

القصاص فى النفس المشترك بين القتل بالمتنقل والمحدد والثانى كإثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياساً على إثبات الولاية فى مالها فإن المشترك بين نوعى الولاية جنسها قيل المثل بديهى التصور بحكم كل عاقل بديهى بأن حاراً مثل حار آخر وهو موقوف على تصور المثل فيكون بديهياً وفيه النظر المشهور وإنما قيد بالمثل لأن إثبات العين مستحيل إذ المعنى الشخصى لا يقوم بعينه بمحلين وفيه إشعار بأن القياس لا يتأتى فيما يتماثل الحكمان وذلك لأن شرع الأحكام لا لذاتها بل لما تفضى إليه من مصالح العباد فإذا تماثل الحكمان علم أن ما يحصل بحكم الأصل من المصلحة يحصل بحكم الفرع أيضاً فيتأتى القياس بخلاف ما إذا لم يتماثل كذا ذكر الجاربردى والمراد بالمعلوم الحاصل صورته عند العقل ولم يقل شئ ليتناول قياس المعدوم فإن أغلب استعمال الشئ فى الوجود الخارجى خصوصاً عند الإشارة ولا أصل لثلاثتهم أنه موجود ألبتة بناء على أنه ما يتولد عنه الشئ وكذا القول فى معلوم آخر وقد يقال إنما لم يقل حكم أصل فى فرع لأن الأصل المقيس عليه والفرع المقيس فأخذهما فى تعريف القياس دور وهو مدفوع بأن المأخوذ فى التعريف لغوى والمعرف اصطلاحى وبأن الأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه والفرع محل الحكم المطلوب لإثباته فيه فلا دور والحاصل أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والوقوف على القياس وصفاً الأصلية والفرعية



إن كان متممًا اتفاقًا وكذا إن كان ممكنًا عند الأشاعرة وإنما رجع التعبير به على التعبير بالأصل والفرع لثلاثا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفهما دور وقوله لا اشتراكهما في علة الحكم أشار به إلى الركن الرابع وهو العلة رسيًا أي تعريفها واحترز بذلك عن إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص أو إجماع فانه لا يكون قياسًا وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاقد في نفس الأمر وهب بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن في المناظرات قال الآمدى وهذا الحد يرد عليه إشكال مشكل لا يحصى عنه وهو أن إثبات الحكم هو نتيجة القياس لجعله ركنًا في الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور وقد يقال إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حادًا ونحن لا نسلبه بل ندعى أنه رسم وقد أشار إليه إمام الحرمين في البرهان قال (قيل الحكمان غير متماثلين في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة قلنا تلازم

كذا ذكر الفاضل أقول ولا يخفى أن ذلك لا يدفع توهم الدور فالأولى عدم استعمالها في التعريف وقوله لا اشتراكهما في العلة إشارة إلى أن القياس لا يمكن في كل شيئين بل إذا كان بينهما مشترك ولا كل مشترك بل ما يوجب الاشتراك في الحكم وقوله عند المثبت أى يكون اشتراكهما في العلة في نظر القائس أعم من أن يكون في الواقع أولا فيشمل القياس الصحيح والفاقد وإنما لم يقل عند المجتهد إذ المفهوم من إطلاقه المجتهد مطلقا فيخرج عنه قياس المجتهد في المذهب كالفقيه المقلد لآبى حنيفة أو الشافعى مثلا إذا صار مفتيًا في المذهب وقائسا لصورة على أخرى كحجة الإسلام وغيره وهذا التعريف أولى مما ذكره البصرى والإمام أن القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاستوائهما في علة الحكم عند المجتهد يعرف ذلك بما أسلفنا من التقريرات فان (قيل) لقياس العكس بقياس التلازم وهو الاستثنائي والقياس الاقترائى خارج عن الحد أما الأول فلا اشتراط التماثل في الحد و(الحكمان غير متماثلين) ثمة لانه تحصيل نقيض حكم معلوم في آخر لا فتراقهما في العلة كما (في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف) مطلقا (لما وجب) شرطه (بالنذر كالصلاة) فانها لما لم تكن شرطا مطلقا لم تصر شرطا بالنذر فالمطلوب إثبات شرطية الصوم والثابت في الأصل نفي شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الأصل وأيضا افترا في العلة إذ هي في الأصل أن الصلاة ليست بشرط الاعتكاف بالنذر وهي لا توجد في الصوم لانه مشروط بالنذر وأما خروج الأخيرين فظاهر (قلنا) لا نسلم إطلاق القياس في اصطلاح الأصول على مثل ذلك فهو في الحقيقة (تلازم) أى قياس استثنائي إذ حاصله أن يقال

## والقياس لبَيانِ المُلازمةِ والتَّمائُلِ حاصلٌ على 'التَّقديرِ' والتَّلَازُمِ والاقترانِ لا نُسَمِّيها قياساً

فلم يفترط لما شرط بالنذر واللازم باطل قوله ( والقياس الخ ) جواب ما يقال قولهم كما في الصلاة أبدا للمقيس عليه فيكون قياساً وتقرير الجواب أن القياس دليل سوى التلازم مستأنف ( لبيان الملازمة ) فالحكم المراد لإثباته في المقيس عدم اشتراط الصوم بالنذر على تقدير عدم اشتراطه مطلقاً والحكم الثابت في المقيس عليه عدم اشتراط الصلاة بالنذر بناء على عدم اشتراطها مطلقاً ( والتماثل ) بين الحكمين ( حاصل على ) هذا ( التقدير ) والمثل أعم من المثل الواقع أو المقدر والجامع أن ما ليس بشرط شيء لا يصير شرطاً بالنذر كذا في محصول الامام وقد يقال إن التماثل حاصل لأن الصلاة تتساوى حكماً حالة نذرهما في الاعتكاف وحالة عدم نذرهما للاجماع على عدم وجوبها في الحالين فكذا الصوم يتساوى حكماً في الحالين وليس التساوى بأن يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين أن يكون التساوى بثبوت الوجوب أقول لا خفاء أن ليس المراد بالتماثل الاشتراك في مفهوم عام كيف ما كان حتى يكون الاشتراك في مطلق التساوى المشترك بين تساوى الشئيين في الاثبات وتساويهما في النفي تماثلاً ولذا لا يكفي في التماثل اشتراك الحكمين في كون كل منهما حكماً ولو سلم إطلاق القياس في الأصول على قياس العكس لكن الإطلاق عليه وعلى قياس الطرد بالاشتراك اللفظي المحدود وهو الثاني فقط ولا يضر خروج قياس العكس عنه كما لو حدد العين الباصرة بما يخصها لا يفتقض بخروج العين الجارية عنه كذا ذكر الآمدي والجواب عن خروج الأخيرين أن الحد للقياس الأصولي ( والتلازم والاقتران لا نسميها ) أى لا نسمى نحن شيئاً منهما ( قياساً ) في هذا الاصطلاح وإطلافة عليهما اصطلاح المنطقيين حيث عرفوا القياس بأنه قول مؤلف من أقوال يلزم عنه لذاته قول آخر لو سلمت وذلك لأن ما نحن فيه من القياس لا بدله من التسوية وهى لانكون إلا في شبهة صورة بأخرى وهو لا يوجد في التلازم والاقتران فان قلت التسوية حاصلة هناك أيضاً إذ المطلوب بعد التحصيل يصير مثل المتقدمتين في المعلوماتية قلنا لو كفى هذا القدر لكان التمسك بأى دليل كان في إثبات الحكم المطلوب حتى النص قياساً لجعله المطلوب المحمول كالدليل في المعلوماتية واللازم باطل كذا ذكر الجارردى ثم قال والشامل لجميع الأنواع تعريف المنطقيين للقياس أقول لا خفاء في أنهم جعلوا القياس الأصولي قسمين لقياسهم الذى عرفوه وسموه تمثيلاً وصرحوا بأن قولنا يلزم منه مخرج التمثيل والاستقراء لجواز التخلف في عدولهما فلا يكون تعريفهم هذا شاملاً للقياس الأصولي اللهم أن يجعل اللزوم أعم

وفيه بابان الاول في بيان أنه حجة وفيه مسائل ) أقول اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غير جامع لأن اشتراط تماثل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه ومثاله ما قاله المصنف وتقريره أنه إذا نذر أن يعتكف صائماً فإنه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقاً ولو نذر أن يعتكف مصلياً لم يشترط الجمع اتفاقاً بل يجوز التفريق واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشترطه الشافعي فيقول أبو حنيفة لولم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف عند الإطلاق لم يصّر شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة فإنها لما لم تكن لصحة الاعتكاف حالة الإطلاق لم تصّر شرطاً له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الإطلاق فالحكم الثابت في الأصل أعني الصلاة عدم كونها شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكماً وعلة وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أنه غير جامع فإن الذي سميتموه قياس العكس إنما هو تلازم فإن المستدل يقول لولم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإلى هذا أشار بقوله قلنا تلازم ثم ان دعوى ملازمة أمر لا مر لا بد من بيانها بالدليل فبينما المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو أن ما ليس بشرط لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياساً على الصلاة وإليه أشار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعني أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل هنا لبيان الملازمة فتلخص أن قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذي لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يحجب عن كل منها لاحتمال أن يكون هو المقصود بالإيراد فأجاب عن الثاني ثم عن الاول وحاصله أن الخصم ان اعتمد في إيراد قياس العكس على القياس الذي لبيان الملازمة فهو غير وارد لأن الأصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فإنه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ان لا يشترط أيضاً حالة النذر كما أن الصلاة لا تشترط في الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط في صحة الاعتكاف فان قولنا

من الزوم المنطوق أو يحمل قوله لجميع الأنواع على ما سوى الأصول كالعكس والتلازم والاقتران (وفيه) أي في هذا الكتاب (بابان الباب الاول في بيان أنه) أي القياس (حجة) بمعنى أنه يجب العمل به كالسنة ولو قدم باب بيان الأركان لكونها من الذانبات لكان أنسب (وفيه مسائل)

إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديرًا وإلى هذا أشار بقوله والنمائل حاصل على التقدير وإن اعتمد الخصم في الإيراد على التلازم فنحن نسلم أنه خارج عن حدد القياس لكن لا يضرنا ذلك فإنه ليس بقياس عندنا لأن أصول الفقه إنما يتكلم فيها على القياس المستعمل في الفقه والفقهاء إنما يستعملون قياس العلة وأما ما عداه كالتلازم والافتراضي فإن الذي يسميهما قياساً إنما هم المنطقيون إذ القياس عندهم قول مواف من أقوال متى سلمت لزوم عنه لذاته قول آخر والذي يسميه الأصوليون قياساً يسميه المنطقيون تمثيلاً للتلازم قد عرفته ويمبر عنه بالاستثنائي سواء كان بان أولاً \* وأما الافتراضي فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لا بد فيها من النية يفتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية وإلى هذا أشار بقوله والتلازم والافتراضي لانسميهما قياساً والتقارير المذكور في السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره قال : ( الأولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعاً وقال الفقهاء والبصري عقلاً والقاساني والنهرواني حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب على تحريم التأنيف وداود أنكر التعبد به وأحاله الشيعة والنظام واستدل أصحابنا بوجوه الأول أنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع

المسألة ( الأولى في الدليل عليه ) أي على وجوب العمل به والمدعى أنه ( يجب العمل به شرعاً وقال الفقهاء ) من الأشاعرة ( والبصري ) من المعتزلة يجب العمل بالقياس المنصوص العلة وغيره ( عقلاً ) كما وجب سماعاً كذا ذكر الفهري والمفهوم من ظاهر شرح الجاربردي أن وجوب العمل عندهما بالعقل لا بالسمع ( و ) قال ( القاساني والنهرواني ) يجب العمل بالقياس ( حيث العلة منصوصة ) صريحاً أو إيماء ( أو ) كان ( الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب ) أي كقياسه ( على تحريم التأنيف ) وفيما سوى ذلك لا يعمل به والفهري لم يقيد وجوب العمل به على قولها بشيء من العقل والسمع وقيد الجاربردي بأنه العقل ( وداود أنكر التعبد به ) أي القياس أي وقوع تكليف العبد بوجوب العمل به في الأحكام الكلية التي يمكن التخصيص عليها لكنه ما أحال ذلك ( وأحاله الشيعة ) وبعض المعتزلة مطلقاً ( والنظام ) في شرعنا بناء على ما زعم أن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات فيمتنع القياس حيثئذ وسنحققه ( واستدل أصحابنا ) على وجوب العمل به ( بوجوه ) أربعة الكتاب والسنة والإجماع والمعقول ولم تتمسك بالقياس لامتناع إثبات الشيء بنفسه الوجه ( الأول أنه ) أي القياس ( مجاوزة عن ) حكم ( الأصل إلى ) حكم ( الفرع

والمجاوزه اعتباراً وهو مأمور به في قوله تعالى : ( فاعتبروا ) قيل المراد الاتعاظ فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية قلنا المراد القدر المشترك قيل الدال على الكل لا يدل على الجزئ قلنا بلى ولكن ههنا جواز الاستثناء دليل العموم

والمجاوزه) عن شيء إلى غيره (اعتبار) لأنه من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت عليه وعبر النهر بمعنى جاوزته وجاوزه ومعبّر للمجاز أى موضع المجاوزة والمعبرة آلة الجواز وهي السفينة والمعبرة لدمعة جاوزت الجفن وعبر الرؤيا أى جازها إلى ما يلزمها فيها مترادفان فالقياس اعتبار ( وهو ) أى الاعتبار ( مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا ) يا أولى الأبصار فالقياس مأمور به فيكون حجة فإن قلت اللازم وجوب القياس لاحجيته بمعنى وجوب العمل به قلنا لا فرق بينها أرمعنى وجوب القياس وجوب إثبات الحكم الشرعي في بعض الصور لمشاركته للبعض الآخر في العلة وهذا معنى وجوب العمل به فإن ( قيل ) لانسلم أن القياس اعتبار وقوله لأنه مجاوزة والمجاوزه اعتبار قلنا لا نسلم الثانية إذ لا يقال للقياس في الحكم الشرعي أنه معتبر إليه أشار الفري أقول فيه نظر إذ هو منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير تعرض له وأيضاً قوله إذ لا يقال مع أنه لا يحسن سنداً للمنع على ما لا يخفى غير صحيح أيضاً فإن إطلاق المعتبر على القائس شائع بين القوم ومنه ما قال صاحب التنقيح وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أراد بالمعالم العلل وبالمعتبرين القائسين وكذا إطلاق الاعتبار على القياس ومنه ما في مفتاح الهداية والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال وفيه بحث ثم يتجه أن يقال لا يراد بالاعتبار في الآية القياس الشرعي الذي هو المجاوزة الخاصة بل ( المراد الاتعاظ ) كما في قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار وقوله عليه السلام السعيد من اعتبر بغيره ( فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية ) إذ لا يناسب أن يقال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخير فإنه كلام ركيك ( قلنا ) الرككة إذ أريد الصورة الخاصة وهي بخصوصها لا تراد بل ( المراد القدر المشترك ) بين القياس الشرعي والاتعاظ وهو المجاوزة إذ الاتعاظ أيضاً مجاوزة من حال الضم إلى حال نفسه فإن ( قيل ) سلمنا ذلك لكن لا يلزم من وجوب القدر المشترك وجوب القياس إذ ( الدال على الكل ) كالقدر المشترك ههنا ( لا يدل على الجزئ ) كالقياس مثلاً إذ لا دلالة للعام على الخاص ( قلنا بل ) ان الدال على ذلك من حيث هو لا يدل على ذا ( ولكن ) لم لا يجوز أن يدل بقرينة و ( ههنا جواز الاستثناء دليل العموم ) فيكون شاملاً لجميع الجزئيات ومنها القياس قال الخنجي لانسلم صحة الاستثناء

عَمِلَ الدَّلَالَةُ ظَنِّيَّةٌ قُلْنَا الْمَقْصُودُ الْعَمَلُ فَيَكْفِي الظَّنُّ ) أقول اتفق العلماء كما قاله في المحصول قبيل هذه المسألة على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية واختلفوا في الشرعية فذهب الجمهور إلى وجوب العمل بالقياس شرعا وذهب القفال القاشي من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على ذلك مع السمع أيضا كما صرح به في المحصول وقال القاشي والنهرواني يجب العمل به في صورتين إحداهما

وإنما يصح لو كان الأمر بالماهية أمراً بجميع الجزئيات وهو أول المسألة قال الفهرى صحته ظاهرة لأنه لا يخطأ لغة من قال اعتبر إلا الاعتبار الفلاني وصحة الاستثناء معيار العموم فيعلم أن الصدر أمر بجميع الجزئيات لأنه أمر بالماهية وهو مستلزم الأمر بالجزئيات أقول دليل تحقيق العموم إنما هو وجود الاستثناء لا مجرد صحته وصحته بمعنى إمكانه إنما تقتضي صحة استعمال الصدر في العموم ولو على خلاف الظاهر فلا يلزم عموم به بالفعل إلا عند مقارنة الاستثناء وذلك لأن إمكان الشرط إنما يستلزم إمكان الشرط لوجوده ويمكن دفعه بأن المراد بالصحة أنه لا مانع ثمة من وقوع الاستثناء وذا يقتضي أن العموم بالفعل هناك حاصل وإلا لتحقيق مانع ويمكن بيان العموم بأنه حذف متعلق الاعتبار على نحو حذف المفعول في فلان يعطى وفي قد كان منك ما يؤلم فيفهم العموم ظاهراً تحرراً عن الترجيح بلا مرجع بالقصد إلى فرد دين فرد وفيه بحث فإن قلت خيفة يلزم وجوب مثل اعتبار حال السماء بحال الأرض في قبول الحركة والسكون مثلاً قلنا أمثاله مخصوص بالإجماع وذكر الفاضل في بيان عمومه أن اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام أقول لأنسلم ذلك بل في معنى افعلوا اعتباراً ~~كما~~ ذهب إليه المحققون في اضرب أنه بمعنى افعل ضرباً فإن التعريف بلام الاستغراق زائد لأدليل عليه ثم قال وعلى تقدير عدم العموم فالإطلاق كاف أقول لأنسلم أنه كاف في المطلوب وهو شمول الاعتبار للقياس الشرعي كيف ومطلق الاعتبار يكفي فيه تحققه في ضمن الاتعاض وأما ما قيل أن المطلق ينصرف إلى الكامل فليس معناه وجوب شموله للأفراد كلها بل المراد انصرافه إلى ما هو كامل في هذا المفهوم كالرقبة في تحرير رقبة ينصرف إلى السليمة لا إلى جميع الرقبات ( قيل ) سلنا العموم لكن ( الدلالة ) أي دلالة العام ( ظنية ) فلا يصح دليلاً في المسألة العلمية وهي كون القياس حجة وكذا كون الاعتبار مجاوزة مأخوذ من الاشتقاقات التي لا تفيد اليقين وأيضاً صيغة الأمر تحتل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع المجتهدين الحاضرين فقط والتقييد ببعض الأحوال والأزمنة فكيف ثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان ( قلنا ) سلنا أن المسألة غلبة أي عما ينبغي أن يعتد لكن ( المقصود العمل فيكفي الظن ) لما عرفت من أنه وسيلة



أن تكون علة الاصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمانه والثانية أن يكون الفرع بالحكم  
أولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل  
لا في الوجوب ولا في عدمه كما قاله في المحصول أيضا وهذه الثانية أبدلها في المستصفي بالحكم  
الوارد على سبب كرجم ما عزو وأبدلها في البرهان بالحكم الذي هو في معنى المنصوص عليه كقياس  
صب البول في الماء بالبول فيه لكنه جعل الثاني من كلام المصنف دخلا في القسم الأول وأنكر  
داود الظاهري وأتباعه التبعيد به شرعا أى قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس وإن  
كان جائزا عقلا وهذا الذى ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل فإن المذكور فيهما  
أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التبعيد بالقياس كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا  
لكنه موافق لما نقله عنه الغزالي وإمام الحرمين وهو مقتضى كلام الآدى وابن الحاجب أيضا  
ومذهب جماعة إلى أنه يستحيل عقلا التبعيد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة وفيه  
نظر من وجوه منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام أنه يقول بذلك  
في شريعتنا خاصة قال لأن مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتى  
(ومنها) أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلى لم ينكره أحد وأن النظام يقول إن  
التنصيص على العلة أمر بالقياس فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام كذهب القاشاني والنيروانى  
من غير فرق وقد غاير بينهما وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا ومنها أن الشيعة  
منقسمة إلى امامية وزيدية والزيدية قائلون بأنه حجة كما سيأتى في كلامه (قوله استدل) أى  
استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى الأول الكتاب  
وهو قوله تعالى فاعتبروا وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل إلى الفرع والمجازرة  
اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان أى عبرت عليه والاعتبار مأمور  
به لقوله تعالى فاعتبروا وإلى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فيفتح أن القياس مأمور به

إلى العلم بوجوب العمل والاحتمالات المذكورة لاندفع الظهور وإفادة الظن والجار يردى منع  
كونها علمية وكأنه أراد أنها ليست مما ادعى فيه القطع قال صاحب التنقيح تركيب الاعتبار  
يدل على التجاوز فيدل على الانعاط عبارة لأنه سيق له وعلى القياس إشارة لأنه غير مسوق  
أقول المطلق إذا تعين لإرادة أحد أفراد بقرينة فلا نسلم دلالاته على إرادة فرد آخر إشارة  
إلى ذلك في العام أو حيث يوجد دليل خارجي ثم قال سلمنا أن الاعتبار الانعاط لكن ثبت  
القياس دلالة أى بفحوى الخطاب وطريقها أن النص هو قوله تعالى وظنوا أنهم مانعتهم  
حصونهم من الله الآية ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اعتزازهم بالقوة والشوكة ثم أمر  
بالاعتبار بمعنى اجتنبوا عن مثل هذا السبب ولا ترتب على فعلكم مثل هذا الجزاء فلما

( قوله قيل المراد ) أى اعتراض الخصم بثلاثة أوجه : أحدها لانسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاعتاظ فان القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية لانه حينئذ يكون معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركاكزة فيصان كلام البارى تعالى عنه وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاعتاظ والمشارك بينهما هو المجاوزة فان القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفروع كما تقدم والاعتاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبة للقدر المشترك بينه وبين الاعتاظ فان من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فإنه يكون باطلا ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غير هافاته يكون حسناً : الاعتراض الثانى أنه لا يلزم من الأمر باعتبار الذى هو القدر المشترك الأمر بالقياس فان القدر المشترك معنى كل القياس جزئى من جزئياته والدال على الكلى لا يدل على الجزئى وأجاب فى المحصول بوجهين أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن ما قاله الخصم من كون الأمر بالمأهية السككية لا يكون أمراً بشئ من جزئياته على التعيين مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاستثناء فإنه يصح أن يقال اعتبروا إلا فى الشئ الفلانى وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء معيار العموم وهذا الجواب ضعيف لأن الاستثناء إنما يكون معياراً للعموم إذا كان عبارة عن اخراج مالو لاه لوجب دخوله إما قطعاً أو ظناً ونحن لانسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا فان الفعل فى سياق الاثبات لا ينعم وأيضاً فان هذا الجواب لو صح لا يمكن اطراذه فى سائر السكليات فلا يوجب كلى إلا وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل والجواب الثانى أن ترتيب الحكم على الشئ يقتضى العلية وذلك يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتباراً فلزم أن يكون كل اعتباراً موراً به وهو أيضاً ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتاً للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الأمر بالمأهية

أدخل فإم التعليل على فاعتبروا دل على علية القضية المذكورة لوجب الاعتاظ وإنما تكون علة له باعتبار قضية كلية وهى أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب إذ التعليل إنما يصدق إذا كان الحكم الكلى صادقاً فيكون فى هذا الجزئى صادقاً وإذا أثبتت القضية السككية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من فام التعليل فيكون مفهوماً لغة فيكون دلالة النص لا قياساً حتى يلزم لإثبات القياس بالقياس وهى مقبولة اتفاقاً وفيه نظر لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاعتاظ هى القضية السابقة غاية مائ ذلك أن يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على أن ما ذكره من التحقيق مما شك فيه الأفراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص كذا



المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير يقتضى جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لأن كل من قال بالجواز قال بالوجوب \* الاعتراض الثالث سلطنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لأن التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم إنما يفيد الظن والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهى الفروع بخلاف الأصول لفرط الاهتمام بها وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنها عملية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كأصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كانت وسيلة إليها هذا هو الصواب فى تقديره وقد صرح به فى الحاصل وهو رأى أبى الحسين وان كان الأكثرون كما نقله الإمام والآدى قالوا انه قطعى وأما قول بعض الشارحين إنه يكتفى فيها بالظن مع كونها عملية لسنها وسيلة فباطل قطعاً لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونة وقد التزم فى المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه قال : ( الثانى قصة معاذ وأبى موسى قيل كان ذلك قبل نزول : ( اليوم أكملت لكم دينكم ) قلنا المراد الأصول لعدم النص على جميع الفروع الثالث أن أبابكر قال فى الكلالة أقول برأى الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأى هو القياس إجماعاً وعمر أمر أبابكر موسى فى عهده بالقياس

قال الفاضل الوجه ( الثانى قصة معاذ وأبى موسى ) فانه روى أنه عليه السلام لما أراد بعثهما إلى اليمن قال بهم تحكما قالوا اذا لم نجد الحكم فى الكتاب والسنة نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب لنعمل به فصوبهما رسول الله عليه السلام وذا يدل على حجة القياس قال الفزرى وهذا إنما يدل على جواز العمل بالقياس لا وجوبه أقول جعل القياس قرين الكتاب والسنة الموجبين للعمل مع دلالة الحال على أن السؤال عما منه يستفاد الحكم الواجب عليهما للقضاء به دليل واضح على أنه موجب للعمل فإن ( قيل كان ذلك ) أى العمل بالقياس ( قبل نزول ) قوله تعالى ( اليوم أكملت لكم دينكم ) أى قبل استقرار الشرع وكال الدين إذ لم تكن النصوص وافية حينئذ بجميع الأحكام وأما بعد ذلك فقد صار القياس مستغنى عنه وإلا لم يكن الدين كاملاً لأن ذلك إنما يكون لو بين فيه جميع ما يحتاج إليه ( قلنا ) خصوصية الزمان غير معتبرة إذاً الأصل عدم التخصيص ببعض الأزمان ولا نسلم أن المراد بكال الدين الكمال فى جميع المسائل الأصلية والفرعية بل ( المراد الأصول ) أى الكمال فيها ( لعدم النص على جميع الفروع ) الوجه ( الثالث أن أبابكر ) رضى الله عنه ( قال فى الكلالة أقول برأى الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأى هو القياس إجماعاً و ) أن ( عمر أمر أبابكر موسى فى عهده بالقياس ) لما روى عنه أنه كتب فى رسالته اعرف

وقال في الجد أفضى فيه برأى وقال عثمان إن اتبعت رأيك فسديد وقال  
على اجتمع رأى ورأى عمر في أم الولد وقاس ابن عباس الجد على ابن  
الابن في الحجب ولم ينكر عليهم وإلا لا شتهر . قيل ذموه أيضاً قلنا

الاشياء والنظائر وقس الامور برأيك (وقال) عمر أيضاً (في الجد أفضى فيه برأى وقال عثمان)  
رضى الله عنه له أى لعمر (إن اتبعت رأيك فسديد) أى فرايك سديد وإن تتبع رأى من قبلك  
فتمم الرأى (وقال على اجتمع رأى ورأى عمر في أم الولد) على أن لا تباع وقد رأيت الآن بيعها  
(وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب) أى حجب الاخوة . وقال في حق زيد  
ابن ثابت لما رأى مقاسمة الجد مع الاخوة لا يتقى الله زيد يرى ابن الابن ابناً ولا يرى أب الاب أباً  
ولم يرد التسمية فان الجد لا يسمى أباً باللغة بل يشبه الجد بابن الابن في الحجب وذلك هو القياس  
فهؤلاء قالوا بالقياس وعملوا به (ولم ينكر) الاستدلال بالقياس (عليهم وإلا) أى لو أنكروا  
(لا شتهر) أى القياس أصل عظيم في الشرع نفياً وإثباتاً وهؤلاء القائلون به من عظماء الصحابة  
فلو أنكروا أحد عليهم ذلك لنقل إلينا لأنهم نقلوا الاختلاف في الفروع كاختلافهم في الجد  
مع الاخوة فالاختلاف في الاصول أولى بالنقل فثبت أنهم قالوا بالقياس من غير تكبر أحد  
فهو إجماع سكونى على أن القياس حجة فإن (قيل ذموه أيضاً) قال الجار بردى هذا منع المقدمة  
القائلة بأنه لم ينكر الباقون أى لانسلم ذلك قوله وإلا لا شتهر قلنا الملازمة مسلبة وبقى التالى ممنوع  
بل اشتهر فإنه نقل الانكار عن الصحابة فقال أبو بكر كذا وعمر كذا وعلى أقول لا ظهر أنه معارضة  
أى ما ذكر من أنهم قالوا بالقياس معارض بانكار القائلين به إياه فقال أبو بكر رأى سماء وظلنى ورأى  
أرض تغلنى إذا قلت في كتاب الله برأى وعن عمر إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعيتهم  
الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوها واذلوا وعنه أيضاً وإياكم والمكايلة فقييل ما هى قال المقايسة  
وعنه أيضاً فيما كتب الى سريج افض الكتاب ثم بالسنة ثم باجماع أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك ان  
لا تقضى وعن عثمان وعلى لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره  
وعن ابن عباس يذهب فقهاؤكم وخياركم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم  
وعنه إذا قلتم فى دينكم بالقياس أحللتكم كثيراً ما حرم الله وحرمتكم كثيراً مما أحل الله وعنه  
إياكم والمقاييس فإنما عبت الشمس والقمر بالمقاييس وكذا روى عن غيرهم إنكاره كما  
روى عن ابن عمر أن السنة ماسنه النبي عليه السلام فلا تجعلوا رأيكم سنة (قلنا) ما ذكرنا  
دل على أعمال القياس وما ذكرتم على إهماله وإهمالها خلاف الاصل وإعمال أحدهما فقط

حَيْثُ فَقَدْ شَرْطَهُ تَوْفِيقًا الرَّابِعُ أَنْ ظَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ  
بِعِلَّةٍ تَوْجِدُ فِي الْفَرْعِ يُوجِبُ ظَنَّهُ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ وَالنَّقِضَانِ  
لَا يُمَكِّنُ الْعَمَلُ بِهِمَا وَلَا التَّارِكُ لهُمَا وَالْعَمَلُ بِالْمَرْجُوحِ مَمْنُوعٌ  
فَتَعَيَّنَ الْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ ) أَقُولُ الدَّلِيلُ الثَّانِي عَلَى حُجَّةِ الْقِيَاسِ السَّنَةُ فَإِنَّهُ رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مَعَاذًا وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيَيْنِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي نَاحِيَةٍ فَقَالَ  
لَهُمَا بِي تَقْضِيَانِ فَقَالَا إِذَا لَمْ نَجِدْ الْحُكْمَ فِي السَّنَةِ نَقِيسُ الْأَمْرَ بِالْأَمْرِ فَإِذَا كَانَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ  
عَمَلْنَا بِهِ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَصَبْتُمَا وَاعْتَرَضَ الْحَصَمُ بِأَنْ تَصْرِيحَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ كَانَ قَبْلَ نَزُولِ قَوْلِهِ تَعَالَى الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ فَيَكُونُ الْقِيَاسُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ  
لِكُونَ النُّصُوصِ غَيْرِ وَافِيَةٍ بِمَجْمِيعِ الْأَحْكَامِ وَأَمَّا بَعْدُ لِأَكْمَالِ الدِّينِ وَالنَّصِصِ عَلَى الْأَحْكَامِ  
فَلَا يَكُونُ حُجَّةً لِأَنَّ شَرْطَ الْقِيَاسِ فَقْدَانُ النَّصِّ وَالْجَوَابُ أَنَّ التَّصْوِيبَ دَالٌّ عَلَى كَوْنِهِ

تَرْجِيحٌ بِلَا مَرَجَحٍ فَيَعْمَلُ بِهَا وَطَرِيقُهُ أَنْ يَقَالَ إِنْ ذَمُّهُمْ وَإِنْكَارُهُمُ لِلْقِيَاسِ كَانَ ( حَيْثُ  
فَقَدْ شَرْطَهُ ) وَاتِّفَاقُهُمْ عَلَى صَحَّةِ الْقِيَاسِ حَيْثُ فَقَدْ شَرْطَهُ وَاتِّفَاقُهُمْ عَلَى صَحَّةِ الْقِيَاسِ حَيْثُ  
اسْتَجْمَعَ الشَّرَاطُ ( تَوْفِيقًا ) بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ وَإِعْمَالًا لَهُمَا وَلَوْ مِنْ وَجْهِ وَالْجَوَابُ التَّفْصِيلُ  
أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ بِالرَّأْيِ لِقَوْلِهِ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَمِنْ قَوْلِ عُمَرَ فِي الْأَوَّلِ  
ذَمٌّ مِنْ تَرْكِ الْأَحَادِيثِ وَعَمَلٌ بِالْقِيَاسِ وَفِي الثَّانِي الْمُقَاسَاةُ وَالتَّخْمِينُ فِي قَدْرِ الْمَبِيعِ كَمَا فِي  
الْمَزَانَةِ وَأَمَّا الثَّلَاثُ لَيْسَ بِنَصٍّ فِي ذَمِّ الْقِيَاسِ وَمِنْ قَوْلِ عُثْمَانَ وَعَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ الدِّينِ  
بِالْقِيَاسِ وَالْمُرَادُ التَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا أَتَتْ بِهِ السَّنَةُ عَلَى وَفْقِ الْقِيَاسِ وَمِنْ قَوْلِ ابْنِ  
عَبَّاسٍ فِي الْأَوَّلِ وَالثَّانِي الرَّأْيَ الْمَجْرُودَ عَنْ اعْتِبَارِ الشَّارِعِ وَفِي الثَّلَاثِ مَنَعُ جَوَازِهِ فِي أَصُولِ الدِّينِ  
بِدَلِيلٍ إِنَّمَا عُبِدَتِ الشَّمْسُ وَمِنْ قَوْلِ ابْنِ عُمَرَ ذَمُّ تَرْكِ السَّنَةِ رَأْسًا وَجَعْلُ الرَّأْيِ هَلَاكٌ أَمْرُ  
الدِّينِ وَمُخْتَارُ الْفَنَى إِنْ الْحَقُّ تَرْجِيحُ رَوَايَاتِ الذَّمِّ عَلَى رَوَايَاتِ إِيْجَابِ الْعَمَلِ لِأَنَّ إِنْكَارَهُمُ  
فِيهَا صَرِيحٌ دُونَ قَوْلِهِمْ بِهِ الْوَجْهَ ( الرَّابِعُ أَنَّ ) الْقِيَاسَ لَا يَكُونُ إِلَّا حَيْثُ ( ظَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ  
فِي الْأَصْلِ بِعِلَّةٍ تَوْجِدُ فِي الْفَرْعِ ) وَإِنْ ظَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ بِعِلَّةٍ تَوْجِدُ فِي الْفَرْعِ  
( يَوْجِبُ ظَنَّهُ الْحُكْمَ فِي الْفَرْعِ ) لَوْجُودُ مَا ظَنَّ عَلَيْهِ فِي الْأَصْلِ فِيهِ وَحَيْثُذَنْجِبُ الْحُكْمِ  
بثبوت الحكم في الفرع لأن الحكم المظنون في الفرع يكون نقيضه وهو عدمه  
موهوماً ( والنقيضان لا يمكن العمل بهما ) أى الحكم بحقية كليهما لاستحالة اجتماعهما  
( ولا التارك لهما ) أى الحكم بطلان كل منهما لاستحالة الارتفاع فلا بد من العمل  
بأحدهما ( والعمل بالمرجوح ) وهو الموهوم مع وجود الراجح وهو المظنون  
( ممنوع فتعين العمل بالراجح ) أى العمل بالظن بوجود الحكم في الفرع الراجح

حجة مطلقاً والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال المذكور في الآية إنما هو اكمال الاصول لاننا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع ( قوله الثالث ) أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع فان الصحابة قد تكرروا منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعاً بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأى فان يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان \* الكلالة ما عدا الوالد والولد \* والرأى هو القياس اجماعاً كما قاله المصنف وأيضاً فان عمر رضى الله عنه لما ولى أبا موسى الأشعري البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال اعرف الاشياء والنظائر وقس الامور برأىك وقال عمر أيضاً فى الجدة أقضى فيه برأى وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأىك فسيدي وان تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى وقال على رضى الله عنه اجتمع رأى ورأى عمر فى أمهات الاولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن يبعن وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجدة على ابن الابن فى حجب الاخوة وقال ألا لا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الاب أبا فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكابر الصحابة التى لا ينكرها إلا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم وإلا لاشتهر إنكاره أيضاً فكان ذلك اجماعاً فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعوه وهذا الدليل هو الذى ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالنواتر وضعف الاستدلال بما عده ( قوله قيل ذموه أيضاً ) أى لانسلم أن الباقيين لم ينكروا فقد نقل عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال أى سماء تظلمنى وأى أرض تغفلنى إذا قلت فى كتاب الله برأى ونقل عن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعييتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا وعنه أيضاً إياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال على كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الحنف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الامور برأيهم وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين الثقلين فيحمل الاول على القياس الصحيح والثانى على الفاسد توفيقاً بين

على وهم عدمه أقول فيه نظر قد مر وهو أنه يجوز تركهما بمعنى عدم الحكم بشئ منهما ولا يلزم ارتفاع التقيضين لجواز أن يتوقف مع ثبوت أحدهما فى نفس الامر فان قلت لو وجب العمل بالظن لوجب على القاعى العمل بقول شاهد واحد فى الزنا وشاهدين فيه إذا غلب على ظنه الصدق وعلى من ظن صدق المبدى تصديقه قلنا المدعى وجوب العمل بالظن فيما لا يقضى القاطع

النقلين وجمعا بين الروايتين ( قوله الرابع ) أى الدليل الرابع وهو الدليل أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم فى الأصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها فى الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم فى الفرع وحصول الظن بالشئ مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين . ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لأنه العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلاً فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه فى تعريف الفقه قال ( احتجوا بوجوه الأول قوله تعالى : ( لا تقدّموا . وأن تقولوا . ولا تقف . ولا رطب . إن الظن ) قلنا

بخلافه وما ذكر مما يدل القاطع على عدم جواز العمل فيه بمجرد الظن ( احتجوا ) أى المانعون للقياس مطلقاً ( بوجوه ) سنة الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول البحث والمركب منه ومن المنقول ووجه الضبط أن الدليل اما نقلى . أو عقلى أو مركب منهما والأول ينقسم إلى الثلاثة والثالث أى الاجماع إنما يفيد عديم لو عرف أصله والممكن عرفانه الصحابة والعترة لأن غيرهم منشرون فى مشارق الأرض ومغاربها . ( الأول ) آيت خمس الأول ( قوله تعالى لا تقدّموا ) بين يدي الله ورسوله . فانه نهى عن التقدم والقياس تقديم فيكون منهياً عنه . الثانية قوله تعالى ( وأن تقولوا ) على الله مالا تعلمون . لدلالته على أن القول بما لا يعلم منكر منهى والعمل بالقياس كذلك لأنه قول بالظن الذى هو غير علم . الثالثة قوله تعالى ( ولا تقف ) ما ليس لك به علم . وطريق التمسك مامر . الرابعة قوله تعالى ( ولا رطب ) ولا يابس إلا فى كتاب مبين . فانه يدل اشتغال القرآن على جميع الأحكام الشرعية فالحكم القياسى إن كان فى الكتاب فهو الدليل والإفلا يكون حكماً شرعياً والكلام فى ثبوت الشرعى بالقياس . الخامسة قوله تعالى ( إن الظن ) لا يغنى من الحق شيئاً . فان القياس لا يفيد إلا الظن فلو كان الحكم الثابت به حقاً لكان الظن مغنياً عن الحق ( قلنا ) لانسلم أن القول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله وانما يلزم لو لم يكن القياس مما أمر به الله وصوبه رسوله وهو باطل لما سبق والمراد بالكتاب المبين اللوح المحفوظ لا القرآن ولو سلم فغير مجرى على العموم بدليل أنه غير مشتمل على جميع الأحكام الفرعية الغير محصورة والقضايا الرياضية والقواعد الطبيعية وغير ذلك وقد يجاب بأنه إن أريد بكونه فى الكتاب دلالة عليه بغير واسطة يختار نقيضه ولا يلزم أن لا يكون حكماً شرعياً لجواز دلالة عليه بواسطة القياس الثابت حجته بالكتاب وإن أريد أعم يختار أنه فى الكتاب بمعنى دلالة عليه ولا يلزم أن

الحكم مقطوع والظن في طريقه الثاني قوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث كم بعض الصحابة له من غير تكير

لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ثبوته بالكتاب بواسطة الثبوت بالقياس الثابت بالكتاب كذا ذكر الجاربردى ويجب أيضا بأن المراد أن كل شيء موجود فيه بعضها لفظا وبعضها معنى فالحكم المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا والحكم في المقيس موجودا معنى ففي العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه وخفواه وعن الآيات الثلاث الباقية بأنها تمنع اتباع الظن الصرف والقول به و ( الحكم ) في القياس ( مقطوع ) لأن المجتهد إذا ظن أن تعليل حرمة الخمر بالاسكار ووجده في النبيذ ظن حرمة أيضا فحصلت له مقدمة قطعية وهي أنا أظن حرمة النبيذ وعنده مقدمة أخرى قطعية وهي أن كل من ظن حرمة النبيذ يجب عليه العمل لدلالة الإجماع القاطع على وجوب اتباع الظن فيلزم من المقدمتين العلم قطعا بأنه يجب عليه العمل بالظن فالحكم مقطوع أى العلم بوجود العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل مقطوع ( والظن في طريقه ) حيث جعل جزء الدليل ويجب عنه أيضا بأن المراد منع اتباع المشكوك أو الموهوم بحمل الظن على غير الراجع للإجماع على وجوب اتباع الظن بمعنى الحكم الراجع ثم الظاهر أن المصنف جعل الجواب المذكور جوابا عن جميع الآيات وهو غير ظاهر وقال الجاربردى وغاية ما يمكن في توجيهه أن يقال القياس مظنون وكل مظنون منتهى : أم الصغرى فلا أنه لا يفيد إلا ظن ثبوت الحكم في الفرع لقوله : ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فإنه يدل على أن كل ما هو قطعي ثابت بالكتاب دون ما هو ظني إذ ما يكون منه لا يكون ظنيا فلا لا يكون ثابتا به لا يكون قطعيا بحكم عكس النقيض والحكم الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب فيكون ظنيا فالقياس دليل مظنون وأما الكبرى فلا آيات الثلاث ولقوله لا تقدموا إلا ما هي نهي عن التقديم والعمل بالمظنون تقديم فيكون منهيًا عنه والجواب منع الصغرى ومنع أنه لا يستفاد منه إلا الظن وسنده أن الظن انما هو في الطريق والحكم مقطوع كما مره وأنا لا نسلم أن الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب بل هو ثابت به بواسطة القياس أقول لا يخفى ما فيه من التحمل وإن الظاهر أن المصنف ذهل عن جواب الأولى والرابعة الوجه ( الثاني قوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الأمة برهة ) أى مدة ( بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ) وأضلوا فإنه يدل على أن العمل بالقياس ضلال الوجه ( الثالث ) لإجماع الصحابة على منع العمل بالقياس فإنه ( ذم بعض الصحابة له ) أى العمل بالرأى والقياس ( من غير تكير ) عن آخرين فهو

قلنا معارضان بمثلهما فيجب التوفيق \* الرابع نقل الإمامية إنكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية \* الخامس أنه يؤدي إلى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى : ( ولا تنازعوا ) قلنا الآية في الآراء والحروب لقوله عليه الصلاة والسلام : « اختلاف أمتي رحمة » \* السادس

إجماع سكوت على عدم جوازه ( قلنا ) في الجواب عنهما انهما ( معارضان بمثلهما ) أى الخبر بالخبر والإجماع بالإجماع فإن خبر معاذ دل على جواز العمل به وكذا عمل بعض الصحابة بالرأى مع سكوت الباقيين لإجماع على ذلك ( فيجب التوفيق ) بينهما بأن يحمل ما ذكرنا على ما فقد فيه شرط من شرائطه كما مر الوجه ( الرابع نقل الإمامية ) من الشيعة ( إنكاره ) أى القياس ( عن العترة ) فانه روى أن أهل البيت أجمعوا على عدم جواز العمل بالقياس وإجماع العترة حجة على ما مر ( قلنا ) لانسلم أن إجماع العترة حجة ولو سلم فهو ( معارض بنقل الزيدية ) عن العترة لإجماعهم على العمل به والحق أنه قد اشتهر من أهل البيت كالباقين والصادق وغيرهما من الأئمة رضوان الله عليهم إنكار القياس كما اشتهر عن أبي حنيفة والشافعي ومالك القول بوجوب العمل به كذا ذكر الفري أقول لعل ذلك فيما فقد شرط من شرائطه وذلك ما حكى أن أبا حنيفة رحمه الله اتى الإمام محمد بن علي بن الحسين رضوان الله عليهم فى قبة من أديم بين الصفا والمروة فسلم عليه فرحبه وسأله بعض المسائل فسكت أبو حنيفة فقال له تسلم فقال لا أجد قياساً فاشتغل عن أبي حنيفة ساعة فقال أبو حنيفة يا ابن بنت رسول الله سألتك بالله الذى رزقك العلم أن تجيبني فى هذه المسائل الغامضة فأجابه فيها ولم ينكر على أبي حنيفة رحمه الله فى قوله لا أجد قياساً وهذا مما يدل على عدم إنكاره إياه وإلا لما سكنت عن نخطئة من اعتقد أنه دليل شرعى الوجه ( الخامس أنه ) أى تجويز العمل بالقياس ( يؤدي إلى الخلاف والمنازعة ) لأنه اتباع الأمانة والأمارات مختلفة فيجوز أن يذهب كل إلى أمانة فيتحقق النزاع والاختلاف ( وقد قال الله تعالى ولا تنازعوا ) نهى عن التنازع فيكون حراماً فكذا ما يؤدي إليه ( قلنا الآية ) الناهية عن النزاع واردة ( فى الآراء والحروب ) يدل عليه سياق الآية لافى الأحكام الشرعية إذ الاختلاف فيها مندوب ( لقوله عليه الصلاة والسلام اختلاف أمتي رحمة ) الوجه ( السادس ) أن مبنى القياس على الجمع فى الحكم بين المتماثلين لا اشتراكهما فى المصلحة الموجبة له وعلى الفرق فى الحكم بين المختلفين فى المصلحة وعلى كون علة الأصل مستلزمة لحكمه حيث كانت فى القياس الغير الجلى وعلى كون الحكم فى الفرع أولى من الأصل فى القياس الجلى حيث يكون استلزام العلة الحكم فى الفرع أظهر

الشارع فصل بين الأزيمة والأمكنة في الشرف والصلوات في القصر وجمع بين الماء والتراب في التطهير وأوجب التعفف على الحرمة الشوهاء دون الأمة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر وذلك ينافي القياس قلنا القياس حيث عرف

منه في الاصل كذا ذكر الفري والمشهور أن الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعاً كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فانه يعلم قطعاً أن الذكورة والانوثة عالم يعتبره الشارع فيها وأن لافارق إلا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنوناً كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة لجواز أن تكون خصوصية الخمر معتبرة في الحرمة (و) (الشارع) لم يعتبر هذه المعاني حيث (فصل بين الأزيمة والأمكنة في الشرف) فانه جعل ليلة القدر خيراً من سائر الليالي بل من ألف شهر وفضل الكعبة على سائر الأمكنة (و) بين (الصلوات في القصر) حيث نصف الصلاة الرباعية دون الثنائية والثلاثية والأزمان والأماكن والصلوات تماثلات ففرق بينهما ولم يجمع وكذا فرق بين خروج المني وخروج البول في إيجاب للفعل ومنع قراءة القرآن ومكث المسجد في الأول دون الثاني مع تماثلهما في الاستقذار والفضلة وكذا أوجب الغسل من بول الصبية دون الصبي إذا اكتفى فيه بالنضح وكذا فرق بين عقد الطلاق والوفاة فالأولى ثلاثة قروء والثانية أربعة أشهر وعشراً (و) جمع بين الماء والتراب في التطهير (مع اختلافها بالتطهير والتشويه وكذا سوى بين قتل العبد عمداً وقتله خطأ في الإحرام في الفداء وسوى بين الزنا والردة في القتل وسوى بين القاتل خطأ والواطيء في الصوم والمظاهر من امرأته في إيجاب الكفارة عليهم) (وأوجب التعفف على الحرمة) (الشوهاء) (السوداء) (دون الأمة) (الشابة) (الحسناء) (البيضاء) مع وجود علة التعفف في صورة الأمة الحسناء (و) كذلك (قطع سارق) (المال) (القليل دون غاصب) (المال) (الكثير) مع وجود العلة في الغصب أيضاً فلم يجعل العلة مستلزماً للحكم (وجلد بقذف الزنا) ثمانين جلدة (وشرط فيه) (أى في ثبوت الزنا) (شهادة أربعة دون الكفر) الذى هو أغلظ منه حيث لم يجلد القاذف به ولم يشترط في إثباته شهادة أربعة فلم يعتبر أولوية القياس ويمكن جعل مسألة التعفف والقطع من عدم اعتبار الأولوية أيضاً وجعل الجار بردى المسائل الأربع من قبيل الفرق بين التماثلات أو ما لا يعرف له حكمة فثبت بما ذكرنا عدم اعتبار الشارع معاني عليها يبنى القياس (وذلك ينافي القياس) (أى وجوب العمل به بل جوازه) (قلنا القياس) (إنما يسوغ في الشرع) (حيث عرف



( المعنى ) أقول احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول \* الأول الكتاب وهو آيات فمنها قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ) والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدي الله ورسوله لكونه قولاً بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى ( وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ) وقوله تعالى ( ولا تقف ما ليس لك به علم ) وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفاً على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به الأكيد ومنها قوله تعالى ( ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ) فإنه يدل على اشتغال الكتاب على الأحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لأن شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى ( ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ) والقياس ظني فلا يغنى شيئاً وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع في الطريق الموصلة إليه كما تقدم تقريره في حذلقه وهذا الجواب ليس شاملاً الآية الأولى ولا الآية الرابعة بل الجواب عن الأولى أنه لما أمرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديماً بين يدي الله ورسوله والجواب عن الرابعة أنه يستحيل أن يكون المراد منها اشتغال الكتاب على جميع الأحكام الشرعية من غير واسطة فإنه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو بغير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج إلى القياس لأن الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها إلا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجاً إليه ( قوله الثاني ) أي الدليل الثاني على إبطال القياس السنة وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته ظاهرة ( قوله الثالث ) أي الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم لإيضاحه في أدلة الجمهور وسكت الباقي عنه فكان إجماعاً وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان بمثلها كما سبق أيضاً فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وإنكاره على القياس الفاسد ( قوله الرابع ) أي الدليل الرابع أن الإمامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعني أهل البيت إنكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه أن نقل الإمامية معارض بنقل الزيدية فإنهم من الشيعة أيضاً وقد نقلوا إجماع العترة على العمل بالقياس على أنه قد تقدم أن إجماعهم ليس بحجة ( قوله الخامس ) أي الدليل الخامس المعقول

( المعنى ) المشترك وانتفى المانع \* وفصل الفارغ بين الصور المتماثلة جاز أن يكون لا انتفاء المعنى المشترك الصالح للعلية المقتضية الاشتراك في الحكم أو لوجود المانع \* وجمعه بين المختلفين لا اشتراكهما في العلة المعتبرة شرعاً فان المختلفات لا تمنع اشتراكهما في صفات وأحكام وأيضاً يجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر فان العال المختلف يجوز إيجابها حكماً واحداً في محال مختلفة وتخالف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لجواز أن

وهو أن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولأنه تابع للأمارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون بموعا لقوله تعالى (ولاتتزعوا) وأجاب في المحصول بأن هذا الدليل بعينه قائم في الأدلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا وأجاب المصنف بأن الآية إنما وردت في الآراء والحروب لفرينة قوله تعالى (فتفشلوا وتذهب ويحكم) فأما التنازع في الأحكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام: اختلاف أمتي رحمة. وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل (قوله السادس) أي الدليل السادس وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام أن الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت أحكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافي القياس لأن مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع أما بيان التفريق بين المتماثلات فإن الشارع قد فرق بين الازمنة في الشرف ففضل ليلة القدر والاشهر الحرم على غيرهما وكذلك الامكنة كتحصيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعية دون غيرها وأما بيان الجمع بين المختلفات فلأنه جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما مع أن الماء ينظف والتراب يشوه وأما بيان الأحكام التي لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب التعفيف أي غرض البصر بالنسبة إلى الحرة الشوهاء شعرها ويسترها مع أن الطبع لا يعمل اليها دون الامة الحسنة التي يميل إليها الطبع ويحتمل أن يريد المصنف بالتمقف وجوب الستر أو يريد به كون الواطئ للحرمة يصير محصنا دون واطئ الامة وأيضا فلأنه تعالى أوجب القطع في سرقة القليل دون غضب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أي بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط في شهادة الزنا شهادة أربعة رجال واكتفى في الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا وأجاب المصنف بأننا إنما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أي العلة الجامعة مع انتفاع المعارض وغالب الأحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فإنها نادرة لا تنقدح في حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلات يجوز أن يكون لا انتفاء صلاحية ما يوم أنه جامع أو لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع وقد ذكر الفقهاء معاني هذه الأشياء قال (الثانية) قال النظام والبصري وبعض الفقهاء إن

لا تعرف العلة المعتبرة ويظن غيرها إياها المسألة (الثانية) في أن نص الشارع على عليه الحكم هل يكفي في تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لا حتى يرد به (قال النظام والبصري) وأحمد والقاشاني (وبعض الفقهاء) كأبي بكر الرازي والسكرخي (لأن

التنصيص على العلة أمر بالقياس وفرق أبو عبد الله بين الفعل والتترك لنا أنه إذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليّة الإسكار مطلقاً وعليّة إسكارها قيل الأغلب عدم التقييد قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد

(التنصيص) أى تنصيص الشارع (على العلة أمر بالقياس) بمعنى أنه بمنزلة ورود الشرع بإيجاب التعبد به سواء كان علة الفعل أو التترك والمختار عند المدقق والمصنف أنه ليس كذلك أى ليس بأمر بالقياس أصلاً وعليه الجمهور (وفرّق أبو عبد الله) البصرى (بين الفعل والتترك) فقال هو أمر فى التحريم دون غيره كالوجوب والتدب لنا على المختار أنه لو قال أعتقت غانماً لحسن صورته فلو تناول كل حسن الصور باللفظ لكان كقوله أعتقت كل حسن ولوم عتق غيره من حسن الصورة وهو باطل وقد يجاب بمنع الملازمة فإن الخصم لا يقول بثبوت الحكم بتعيين اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بأن اللفظ دل على جواز القياس فى هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها قال الفاضل لمحيقة الجواب أن ما ذكرتم نصب الدليل فى غير محل النزاع لا منع الملازمة يظهر بالتأمل و (لنا) أيضاً (أنه إذا قال) الشارع (حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليه الإسكار مطلقاً) حيث ثبت التحريم فى كل مسكر ويكون أمراً بالقياس (و) يحتمل (عليه إسكارها) أى الخمر بحيث يكون قيد الاضافة معتبراً فى العلية فلا يعم التحريم كل مسكر فلا يكون أمراً بالقياس لا امتناع التعبد به حيثئذ فيمتنع الجزم بالأمر بالقياس وإذا لم يكن التنصيص على علة التترك كالتحريم أمراً بالقياس لم يكن فى غيره كذلك لعدم القائل بالفصل فإن (قيل الأغلب) والاصل بحسب العرف (عدم التقييد) أى عدم كون خصوص المحل قيداً فى العلة وإلا لانتج ذلك فى جميع القياسات ولأنه إذا قيل لا تأكل هذه الحشيشة فإنها سم لا يراد المنع عن خصوص هذه الحشيشة بل على كل ما هو سم وإذا سقط التقييد عرفاً سقط شرعاً لأن ما رآه المؤمنون حسناً فتكون العلة حينئذ ثمة الإسكار مطلقاً فيكون أمراً بالقياس (قلنا) فهم التعميم فيما ذكره القرينة الشفقة وما علم منها أنه تقتضى عادة النهى عن كل مضر بخلاف أحكام الله تعالى فإنها قد تختص ببعض المحال دون البعض لا مراً لا يدرك وقد يدفع هذا بأنه يفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة ومع ذلك يفهم العموم كالطبيب يقول لا تأكل هذا البرودته أو لحوضته وما ذكر من احتمال اختصاص الأحكام ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص فى كل عام وفى انتفاء القرينة فى مثال الطبيب نظر على ما لا يخفى ولو سلم سقوط التعبد شرعاً (فالتنصيص) على العلة (وحده لا يفيد) كونه أمراً بالقياس وحده وبمجردة بل التنصيص مع أن الأصل عدم التقييد يكون مقتضياً وهو غير المتنازع كذا ذكر الجاربردى \* وقال الفنى معناه مجرد ذلك لا يستلزم الأمر بالقياس ما لم يدل

قيل لو قال علة الحرمة الإسكار لا ندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص ) أقول ذهب النظام وأبو الحسين البصري وجماعة من الفقهاء وكذا الإمام أحمد كما نقله ابن الحاجب الى أن التنصيص على علة الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان في طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها . وقال أبو عبد الله البصري التنصيص على علة الفعل لا يكون أمرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما أنه لا يكون أمرا به مطلقا بل لابد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنه الغزالي في المستصفى أن التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم في جميع مواردنا بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ( قوله لنا ) أى الدليل على ما قلناه ان الشارع إذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل أن يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة إلى الخمر معتبرا في العلة

دليل على الحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس فان ( قيل لو قال ) الشارع ( علة الحرمة ) أى حرمة المشروب ( الإسكار ) أى من حيث هو اسكار ( لاندفع الاحتمال ) المذكور ويكون أمرا بالقياس وهذا هو التنصيص بخلاف ما ذكرتم من المثال إذا الاحتمال ينافي بالتنصيص ( قلنا ) لو قال هكذا لاقتضى بصيغته ثبوت الحرمة في جميع صور الاسكار بالنص ( فيثبت الحكم ) وهو الحرمة ( في كل الصور بالنص ) لا بالقياس وذلك لأن النص دل على علة الاسكار من حيث هو والعلم بوجود العلة أينما وجدت علة العلم بوجود الحكم فالنص حينئذ هو الدال على التعميم فالقياس غير مثبت لكونه مثبتا الحكم في فرع لم يثبت فيه هذا الحكم بالنص وإن ثبت به في الأصل لا فيما أثبت النص الحكم فيه \* واستدل الفارق بأن من ترك أكل رمانة لمخوضة دل على تركه كل حامض ومن أكل رمانة لمخوضة لا يدل على أكل كل رمانة حامضة والجواب أن الترك ربما كان للمخوضة المخصوصة بهذه الرمانة فلا يلزم ترك سائر الرمانات الحامضة وإن أكل هذه الرمانة جاز أن يكون لمخوضتها مع ميل الطبيعة إليها وقيام الاشتهاه الصادق وخلو المعدة عن غيرها فلا يوجب أكل سائر الرمانات وقد يجاب بأن ذلك لقريئة التأذى بها وكون ترك المؤذى مطلقا مركزا في الطباع وخصوصية ذلك المؤذى ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمجالها لامور لا ندرك كذا ذكر

لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النيزد وإذا احتمل الامر ان فلا يتعدى التحريم الى غيرها إلا عند ورود الامر بالقياس وإذا ثبت ذلك في جانب الترك ثبت في الفعل بطريق الاولى لما تقدم ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضى امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به أيضاً ( قوله قيل الاغلب ) أى اعترض الخصم من وجهين أحدهما أن الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقاً لأنه وصف مناسب للحكم وأما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتيب الحكم عليه حيث وجد ويحتمل أن يريد أن الاغلب في العال تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء وأجاب المصنف بأن النزاع إنما هو في أن التنصيص على العلة هل يستقل بإفادة وجوب القياس أم لا وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل أن يريد ما ذكره في المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب لحاق الفرع بالأصل للاشتراك في العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس . الاعتراض الثانى أن الاحتمال الذى ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم في غيره كما إذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار فإن احتمال التقييد بالمحل ينقطع هنا وتثبت الحرمة في كل الصور وأجاب المصنف بأننا نسلم ثبوت الحكم هنا في كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس قال في المحصول لأن العلم بأن الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة موجب للعمل بثبوت هذا الحكم في كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الأفراد متأخراً عن العلم ببعض الآخر وحينئذ فلا يكون هذا قياساً لأنه ليس جعل البعض أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس وإنما يكون قياساً إذا قال حرمت الخمر اسكونه مسكراً . واعلم أن الذهاب إلى أن الشارع إذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتاً في النيزد وغيره من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فإن اللفظ لم يتناول ولعل هذا هو المقصود لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا حجب على السائل

المحقق قال الفترى النظام ممن يحيل القياس فكيف يقول التنصيص على العلة أمر به بل لعل مراده أن ذلك كافى في العلم بثبوت الحكم في غير المنصوص عليه وهذا ليس باثبات الحكم بالقياس ففى تحرير المسألة خبط وكذا فى تقريرها إذ لا حاجة إلى التطويلات بل يكفى فى ذلك أن يقال الشارع إن نص على علة الحكم بحيث لم يكن للتقييد دخل ثبت الحكم فى جميع محالها بالنص وإن نص عليها بحيث يكون له دخل فى العلية لم يتأت القياس لامتناع

وأيضاً فلا نه يقتضى حصر التحريم فى السكار وهو باطل قطعاً واستدل أبو عبد الله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شىء لسكونه مؤذياً فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمراً لمصاحبة كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير والجواب انا لانسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ سلناه لكنه لقريئة التأذى لا لمجرد التنصيص على العلة \* قال : ( الثالثة القياسُ إمّا قَطْعِيٌّ أو ظَنِّيٌّ فيكونُ الفرعُ بالحكمِ أولى كتحريمِ الضربِ على تحريمِ التأفیفِ أو مُساوياً كقياسِ الأَمَةِ على العبدِ فى السَّرايةِ أو أدونَ كقياسِ البَطِيخِ على البُرِّ فى الرِّبا )

تعديته وأياما كان لم يكن أمراً بالقياس أقول تعيين طريق الاستدلال ليس من دأب المناظر على ما عرف نعم ذلك لا يليق بإيجاز المصنف إلا أنه خبط \* المسألة ( الثالثة القياس إمّا قطعى ) وهو المعلوم ثبوت علته فى الأصل والفرع وكونها مناط الحكم فى الأصل فيعلم ثبوت الحكم فى الفرع ( أوظنى ) وهو الذى ظن علة الحكم فى الأصل والفرع أو فى أحدهما وعلمت فى الآخر فيظن الحكم فى الفرع ( فيكون الفرع ) أى على تقدير ظنية القياس أو قطعيتها اما ( بالحكم أولى ) بأن يكون استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع أظهر من استلزامها لحكم الأصل ( كتحريم ) أو كقياس تحريم ( الضرب على تحريم التأفیف ) فان استلزام وجوب توقر الوالدين لحرمة الضرب أولى من استلزامه لحرمة التأفیف ( أو ) يكون الفرع ( مساوياً ) للأصل فى الحكم بأن يتساوى الاستلزامان ( كقياس الأمة ) التى اعتق المومر بعضها ( على العبد فى السراية ) أى فى سراية العتق من البعض إلى الكل فان المشترك بينهما رضا الشارع بالعتق وليس استلزامه لإحدى السرايتين أولى من استلزامه للأخرى إذ لا دخل لشيء من خصوصية الذكورة والأنوثة فى ذلك ( أو ) يكون الفرع ( أدون ) من الأصل فى الحكم بأن يكون استلزامها له فى الفرع أخفى منه فى الأصل ( كقياس البطيخ على البر فى الرِّبا ) لأن علة الرِّبا فى المطعومات هو الطعم والافتقار وهو فى البر أولى منه فى البطيخ كذا ذكر الفرى وقال الخنجرى فى بيان الأدونية لاحتمال أن يكون علة الأصل هو القوت دون الطعم كما ذهب إليه مالك فلا يكون حكم الربوية فى السفرجل ثابتاً على هذا التقدير ولذلك كان الحكم فى الفرع أدون وكأنه وقع فى المتن الذى عنده السفرجل مكان البطيخ قال الفرى وفيه نظر فان مذهب مالك هنا يقتضى عدم الحكم فى الفرع لآكونه أدون فيه أقول المشهور أن العلة عند الشافعى فى المطعومات الطعم ولا نسلم أنه فى البر أولى بل الأولوية لو كانت فانما هى بالافتقار وهو مما يعتبره الشافعية واعتراضه على الخنجرى غير وارد إذ معنى كلامه أن ثبوت

قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً ويكذبه قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخف به قيل لو ثبت قياساً لما قال به منكره قلنا القطعى لم ينكر

الحكم فى الأصل متيقن بخلافه فى الفرع لأن ذلك مبنى على أن العلة الطعم وهذا وإن كان راجحاً عندنا لكنه يحتتمل أن يكون الثبوت فلا يلزم ثبوت الحكم فى الفرع كالسفر جل على هذا التقدير فلمتكن هذا الاحتمال صار ثبوته فيه أدون وإن كان الراجح ثبوته بناء على ما هو هلة عندنا ومن هذا قال الجاربرى وهذا جار فى أكثر القياسات التى تتداولها الفقهاء فى كتبهم ومباحثهم لاحتمال كون العلة غير مذكورة قال الفرى ثم الفاء فى فيكون الفرع تشعر بأن الأولوية مختصة بالقياس الظنى وليس كذلك إذ ذاك جار فى اليقيني أيضاً لأن اليقينيات ربما تتفاوت جلاء وخفاء أقول هذا حق لكن لا نسلم لإشعار الفاء باختصاصها بالظنى بل هو لترتيب ما دخل عليه على التقسيم السابق كما أشرنا إليه مع أن ما ذكره يخالف ما ذهب إليه فى صدر شرح المسألة من أن القياس إن كان يقينياً تتمتع الأولوية فيه إذ لا درجة للاعتقاد أقوى من اليقين المهم إلا أن يكون ذلك لتقرير ما فهمه من كلام المصنف (قيل) دلالة (تحريم التأفيف) على تحريم الضرب ليس من القياس إذ تحريم التأفيف (يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً) فيكون حقيقة عرفية فيه فيكون ذا استفاداً من النص لا القياس ورده بقوله (ويكذبه) أى ذلك القول (قول الملك للجلاد) مشيراً إلى شخص (اقتله ولا تستخف به) فإن النهى عن الاستخفاف مع الأمر بالقتل دليل على أنه ليس مدلوله عرفاً فيكون ثابتاً بالقياس قال الفرى وفيه نظر لأن ما ذكره لا ينافى ما سبق بل لو قال يكذبه قول الملك اقتله ولا تقتل له أف اصح أقول لاخفاء فى ضعف النظر لأن حاصل قوله لا تقتل له أف النهى عن الاستخفاف به لظهور أن ليس المراد الأصلى به صورة هذا التكلم نعم ينافى أن يقال المدعى الدلالة على تحريم أنواع الأذى ظاهراً ولا ينافى ذلك العدول عنه عند انضمام ما يصرفه عن الظاهر فإن (قيل لو ثبت) تحريم الضرب (قياساً) على تحريم التأفيف (لما قال به) أى بتحريم الضرب (منكره) أى من ينكر القياس واللازم باطل (قلنا) المنكرون إنما أنكروا القياس الحقى الظنى والجلى (القطعى لم ينكر) عند أحد قال الفرى وفيه نظر لأن من أنكر أصل القياس كما مر فى صدر الباب كيف يقول بالجلى أقول قيل معناه أن مانع القياس مطلقاً منعوا ذلك وعند المانعين من الحقى لم يمنع لأنه من الجلوى وهو غير منكر كذا ذكر الجاربرى وعلى هذا يدفع النظر والحق أنه لم ينقل عن أحد انكار استفادة حرمة الضرب من حرمة

قِيلَ نَفْسِي الْأَذَى يَدُلُّ عَلَى 'نَفْسِي الْأَعْلَى' كَقَوْلِهِمْ 'فُلَانٌ لَا يَمْتَلِكُ الْحَبَّةَ وَلَا النَّقِيرَ وَلَا الْقِطْمِيرَ قُلْنَا أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَأَنَّ نَفْسِي الْجُزْءَ يَسْتَلْزِمُ نَفْسِي السَّكُلُ وَأَمَّا الثَّانِي فَلَأَنَّ النَّقْلَ فِيهِ ضَرُورَةٌ وَلَا ضَرُورَةَ هَهُنَا) أَقُولُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ قَرَّرَهَا الشَّارِحُونَ عَلَى غَيْرِ وَجْهِهَا وَقَدْ يَسْرَاقُهُ الْكَرِيمُ وَجْهَ الصَّوَابِ فِيهَا فَنَقُولُ الْكَلَامَ هُنَا فِي أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا الْقِيَاسُ وَالثَّانِي الْحُكْمُ الَّذِي فِي الْأَصْلِ فَأَمَّا الْقِيَاسُ نَفْسُهُ وَهُوَ الْإِلْحَاقُ وَالتَّسْوِيَةُ فَقَدْ يَكُونُ قِطْعِيًّا وَقَدْ يَكُونُ ظَنِّيًّا فَالْقِطْعِيُّ كَمَا قَالَ فِي الْمَحْصُولِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مَقْدَمَتَيْنِ فَقَطْ أَحَدَاهُمَا الْعِلْمُ بِعِلَّةِ الْحُكْمِ وَالثَّانِيَةِ الْعِلْمُ بِمَحْصُولِ مِثْلِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي الْفَرْعِ فَإِذَا عَلِمَهُمَا الْمُجْتَهِدُ عِلْمُ ثَبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الْحُكْمُ مَقْطُوعًا بِهِ أَوْ مَظْنُونًا مِثْلُ تِلْكَ أَعْنَى الْإِمَامِ بِقِيَاسِ تَحْرِيمِ الضَّرْبِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ فَإِنَّهُ قِيَاسُ قِطْعِيٍّ لِأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الْأَذَى وَنَعْلَمُ وَجُودَهَا فِي الضَّرْبِ وَلَكِنَّ الْحُكْمَ هُنَا ظَنِّيٌّ لِأَنَّ دَلَالَتهُ الْإِلْفَازَ عِنْدَهُ لَا نَفِيدَ إِلَّا الظَّنَّ كَمَا تَقَدَّمَ نَقْلُهُ عَنْهُ فَتَلَخَّصْ أَنَّ الْقِيَاسَ فِي هَذَا الْمَثَالِ قِطْعِيٌّ وَالْحُكْمُ الْمُسْتَفَادُ مِنْهُ ظَنِّيٌّ وَحَاصِلُهُ أَنَا قِطْعُنَا بِالْحَقِّ هَذَا الْفَرْعُ فِي ذَلِكَ الْأَصْلِ فِي حُكْمِهِ الْمَظْنُونِ وَأَمَّا الْقِيَاسُ الظَّنِّيُّ فَهُوَ أَنْ تَكُونَ لِأَحَدِ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ أَوْ كِلَيْتَهُمَا مِثْلُ قِيَاسِ السَّفَرِ جُلَّ عَلَى الْبَرِّ فِي الرِّبَا فَإِنَّ الْحُكْمَ أَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الطَّعْمُ لَيْسَ مَقْطُوعًا بِهِ لَجَوَازِ أَنْ تَكُونَ هِيَ السَّكِيلُ أَوْ الْقَوْتُ كَمَا قَالَ الْخَصْمُ وَإِلَى هَذَا أَشَارَ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ الْقِيَاسُ إِمَّا قِطْعِيٌّ أَوْ ظَنِّيٌّ هَذَا الْأَمْرُ الثَّانِي

التَّأْفِيفُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنَ الْقِيَاسِ الْمُسْتَبْطِ لِأَنَّهُ يَفْهَمُ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا بَلْ هُوَ مِنْ غَوَى الْخُطَابِ الَّذِي سَمَّاهُ الْخَفِيَّةَ دَلَالَةُ النَّصِّ فَإِنَّ (قِيلَ نَفْسِي الْأَذَى يَدُلُّ عَلَى نَفْسِي الْأَعْلَى) عَرَفْنَا (كَقَوْلِهِمْ فُلَانٌ لَا يَمْتَلِكُ الْحَبَّةَ) فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَمْلِكُ دِينَارًا وَلَا دَرَاهِمًا وَلَا لَزِمَ إِبْتِاثُ الْمُنْفَى (و) قَوْلُهُمْ فُلَانٌ (لَا) يَمْلِكُ (النَّقِيرَ) وَهِيَ النَّقْرَةُ عَلَى ظَهْرِ النَّوَاةِ (وَلَا الْقِطْمِيرَ) وَهِيَ مَا فِي شَقِّهَا عَلَى مَا فِي الْمَحْصُولِ أَوْ الْقَشْرَةُ الدَّقِيقَةُ عَلَيْهَا عَلَى مَا فِي الصَّحَاحِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَمْلِكُ شَيْئًا أَصْلًا وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ تَحْرِيمُ التَّأْفِيفِ الَّذِي هُوَ أَذَى دَالًّا عَلَى تَحْرِيمِ الضَّرْبِ الَّذِي هُوَ أَعْلَى فَلَا يَكُونُ مُسْتَفَادًا مِنَ الْقِيَاسِ (قُلْنَا) الْأَصْلُ أَنَّ الْمُنْفَى إِذَا دَخَلَ عَلَى شَيْءٍ اخْتَصَّ بِهِ وَلَمْ يَتَجَاوَزْ إِلَّا لِزَوَائِدَ كَمَا نَرَى نَهْيًا لآخر أَوْ جُزْءًا لَهُ فَإِنَّ تَفْهِيمَهُمَا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الْمَشْرُوطِ وَالْكَلِّ أَوْ كَوْنَهُ مَقْطُوعًا عَنْهُ لِهَذَا اللَّفْظِ بِحَيْثُ لَا يَرَادُ بِهِ بَلْ يَرَادُ الْمَعْنَى الْمُنْقُولُ إِلَيْهِ وَفِي مِثَالِنَا التَّحْرِيمُ تَعْلَقُ بِالتَّأْفِيفِ وَهُوَ لَيْسَ بِجُزْءٍ لِلضَّرْبِ وَلَا شَرْطًا لَهُ وَلَا مَانِقًا لِلْفَرْعِ الدَّالِّ عَلَيْهِ إِلَى الضَّرْبِ بِخِلَافِ الْمَثَالَيْنِ فَإِنَّ فِيهِمَا قَدْ وَجَدَ أَمْرًا زَائِدًا (أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَأَنَّ نَفْسِي الْجُزْءَ) كَالْحَبَّةِ (يَسْتَلْزِمُ نَفْسِي السَّكُلَ) كَالدِينَارِ وَالْدَرَاهِمِ (وَأَمَّا الثَّانِي فَلَأَنَّ النَّقْلَ فِيهِ ضَرُورَةٌ) لِلْقِطْعِ بِأَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ الْحَقِيقَةُ بَلْ الْمُرَادُ عَدَمُ تَمْلِكِ شَيْءٍ مَعًا (وَلَا ضَرُورَةَ هَهُنَا)



الحكم الذي في الاصل قال في المحصول فينظر فيه فان كان قطعياً فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذي قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعياً أى سواء كان القياس قطعياً أم لم يكن فنبت الحكم في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساوياً له وقد يكون دونه فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان الأذى فيه أكثر أما المساوى فكقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل فانه قد ثبت في العبد بقوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شريكاً له في عبد قوم عليه ثم قسنا عليه الأمة وهما متساويان في هذا الحكم لتساويهما في علته وهى تشوف الشارع إلى العتق ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل ويسميان أيضاً بالقياس الجلى وهو ما يقطع فيه بنى تأثير الفارق بين الاصل والفرع فانما نقطع بأن الفارق بين العبد والأمة وهو الذكورة والانوثة لا تأثير لهما في أحكام العتق وأما الادون فهى الاقيسة التى تستعملها الفقهاء في مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة إنما هو القوت أو السكيل هكذا عاله بعض الشارحين وعاله بعضهم بأن الطعم في المقتات أكثر مما هو فى البطيخ وإلى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع إلى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفرعاً على القياس الظنى وإن أوممه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضاً ولهذا أن الامام جعلهما مسألتين مستقلتين وقررهما بمعنى الذى قررته من أرله إلى آخره والذي ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الامام على وجه فز مهم أن يكون المنهاج مخالفاً لأصله الحاصل والمحصل من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلامهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيمة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس إنما يكون قطعياً إذا كان حكم الاصل قطعياً وهو عجيب فانه مع كونه مخالفاً للمحصل واضح البطلان لأن القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشيء بالشيء فى حكمه المظنون كما تقدم إيضاحه ومثال ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الحالة بالحال فى الارث أى نورثها أيضاً كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم الحال وارث من لا وارث له على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها نعم الحكم الثابت بالقياس المظنون لا يكون إلا مظنوناً واعلم أن فى كلام المصنف نظراً من وجهين أحدهما أن تقسيم القياس إلى أدون أراد به ضعف العلة يعنى أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما فى الاصل فهذا يقتضى أن لا يجوز القياس لأن شرطه وجود العلة بكاملها فى الفرع كما سيأتى وإن أراد به شيئاً آخر فلا بد من بيانه • الثانى أن الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة خوى الخطأ بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ

لا يدل عليه لأن القياس إلحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الأوامر والنواهي أن اللفظ يدل عليه بالانزاع وسماه مفهوم موافقة وهذا وارد أيضا على كلام الإمام وأتباعه وتقدم التذية عليه واضحا ومنهم من قال المنع من التأنيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي وهو التلفظ بأف إلى المنع من أنواع الأذى كما سيأتي ذكره والاستدلال عليه فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على المحصول والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم الأصوليين ونص عليه الشافعي في الرسالة في أواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يتمتع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا \* واعلم أنا إذا قلنا أنه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع إلا على الوهم السابق فاعرفه ( قوله قيل تحريم ) أي استدلال القائل أن التأنيف يدل على تحريم أنواع الأذى بثلاثة أوجه أحدها فهم أهل العرف له وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك إذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهي عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالانزاع على تحريم القتل لكنه يصح هكذا أجاب به الإمام فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجهين أحدهما أنه لا يطابق المدعى أصلا لأن الكلام في نقل التأنيف لافي نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظه عدم النقل في أخرى فلو قال ولا تقل له أف لاستقام الثاني أن النهي عن الاستخفاف أو التأنيف لا يدل على تحريم القتل نصا بل ظاهرا فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع الاستخفاف ونهى عن الباقي لغرض فالأولى في الجواب منع النقل وقد أجاب به الإمام أيضا \* الدليل الثاني أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف في القياس وأجيب بأن هذا هو القياس الجلي كما تقدم والمنكرون للقياس لم ينكروه بل إنما أنكروا القياس الخفي فقط \* الثالث أن نفى الأذى يدل على نفى الأعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فإنه يدل على نفى الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقيير ولا القطمير فإنه يدل على أنه لا يملك شيئا ألبتة من غير نظر إلى القياس فكذلك نفى التأنيف مع الضرب والنقيير هو النقرة التي على ظهر النواة والقطمير هو ما في شقها هكذا قال في المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح أن الذي في شقها هو الفتيل وأما القطمير فهو القشرة الرقيقة أي الثوب وأجاب المصنف بأن المثال الأول إنما يدل فيه نفى الأدنى على نفى الأعلى لتكون الأدنى وهو الحبة جزءا للأعلى ونفى الجزء مستلزم لنفى الكل وأما الثاني وهو النقيير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما بل نفى ما يسارى شيئا فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فإنه لا ضرورة فيها إلى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولك أن تقول الحبة اسم لواحد مما يزرع فلا يلزم من نفى

غيرها فان ادعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حجة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى  
اشتهاره في العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً ونستوى الامثلة قال (الرابعة القياس  
يجرى في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لعُموماً الدلائل

إذ الحقيقة مراده المسألة (الرابعة — القياس يجري في) جميع (الشرعيات حتى الحدود)  
كما يجاب الحد على اللانط قياساً على الزاني والجامع ادخال فرج في فرج محرم مشتهى  
قصداً (و) حتى في (الكفارات) لما نقله الإمام في مناقضات الحنفية أنهم قالوا بوجوب  
الكفارة بالافطار بالاكل قياساً على الافطار بالوقاع ولكنهم إنما يقولون بذلك لعموم قوله  
من أفطر في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر أو الدلالة النص الموجب للكفارة في الوقاع  
على ما اشتهر في كتبهم وهي غير القياس عندهم وإنما منعوا جريان القياس فيهما لأن الحدود  
لكنونها من العقوبات تدرأ بالشبهات كما ورد به الحديث وكذا الكفارات لأن فيها شائبة  
العقوبة وفي القياس شبهة فلا يثبتان به وأجيب بأن عدم افادة القياس للقطع لا يعد شبهة  
دائرة للحدود وإلا لما ثبتت بخبر الواحد أيضاً لأنه لا يفيد العلم واللازم باطل اتفاقاً فان قلت  
الحنفية إنما لا يثبتون الحدود والكفارات بالقياس بناء على أن لا مدخل للرأي في المقادير  
الشرعية كأعداد الركعات وأعداد الجلد وتعيين ستين مسكناً بما لا سبيل إلى إدراك معناه فان  
ذلك مما لا يعرف إلا بالسمع لا لأن القياس ظني حتى يرد ما ذكرتم قلنا هذا إنما يكون لو عم  
جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها ما يعقل معناه ونحن لا نوجب القياس  
في كل حكم حداً أو كفارة بل لانوجه فيها وفي غيرها إلا فيما علم معناه كما قيس القتل بالمثل  
على القتل بالمحدد وقطع الثياب على قطع السارق فان العلة والحكم فيهما معلومان وأما ما لا  
يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه ~~كذا~~ ذكر المحقق وإنما جرى القياس فيهما (لعموم  
الدلائل) الدالة على جواز العمل بالقياس نحو فاعتبروا فإنه عام وكقول معاذ وتصويب  
النبي عليه السلام إياه فان كلا منهما مطلق كذا ذكرنا أقول فيه نظر إذ لا نسلم أن اعتبروا  
عام بالنسبة إلى جميع الاعتبارات بل العموم في المخاطبين وليس الكلام فيه والاطلاق لا يقتضي  
وجوب العمل بجميع الأقيسة فلا يلزم وجوب العمل بالقياس في المتنازع فيه اللهم إلا إذا  
ادعى جواز العمل به فيه \* ذكر المحقق أن من صور اتفاق الصحابة على العمل بالقياس  
تمت أنهم حدوا في الخمر بالقياس حيث تشاوروا فيه فقالوا على إذا شرب سكر الخ فاقم مثناة الشيء  
مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مثناة له قال الفاضل ظاهر هذا الكلام أنه قاس السكر  
على القذف في ترتيب وجوب ثمانين جلدة عليه بجامع كونه مثناة لافتراء أو قاس نسبة السكر إلى  
القذف على نسبة اللبس والتقييل إلى الزنا في ترتيب الحكم المنسوب إليه على المنسوب

وفي العقليات عند أكثر المتكلمين وفي اللغات عند أكثر الأدباء

الجامع كون المنسوب مظنة المنسوب اليه وكلام الشارحين أنه قاس شارب الخمر على القاذف  
بجامع الافتراء ولاخفاء في أن الافتراء غير متحقق في الشارب وإنما هو مظنة له ( و ) كذا  
يجرى ( في العقليات عند أكثر المتكلمين ) ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد  
بجامع عقلي كالعلة في قولهم عالمية الغائب مائلة بالعلم قياساً على الشاهد والشرط كقوله  
العلم في الغائب مشروط بالحياة كما في الشاهد والدليل كما يقال الفعل المتقن المحكم يدل على  
قدرة الفاعل وعلمه في الغائب قياساً على الشاهد واستدل على ذلك بأن القياس قد يكون  
يقينياً فيجوز أن يستدل به في العقليات وأيضاً إذا علمنا قطعاً أن الحكم في الأصل معلل  
بكذا خارجاً أو ذهنياً ثم وجدنا هذا الوصف في الفرع علمنا ثبوت الحكم فيه إذ لو لم يكن  
كذلك فاما أن يكون تعين الأصل معبراً في ثبوت الحكم أو تعين الفرع مانعاً أولاً يكون  
هذا ولا ذلك فعلى الأول والثاني يخرج الوصف المشترك عن كونه علة وهو خلاف ما علم  
وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح أقول لاخفاء في أن ذلك إنما يتم لو علم قطعاً  
أن الوصف من حيث هو علة تامة لثبوت الحكم حيث ما وجد ولا يتحقق ذلك في كثير من  
العقليات التي أثبتوها بالقياس والحق أن التمسك به في العقليات لا يقتضي كونه قطعياً إذ من  
العقليات ما يكتفي فيه بما يفيد غلبة الظن كالاتجاهات فالقياس وهو المسمى بالنسب عند  
المنطقيين يفيد في ذلك ( و ) كذا يجري ( في اللغات عند أكثر الأدباء ) وتحرير محل  
النزاع أن المستفاد من اللغة أما الحكم أو اللفظ فالأول لا يجري فيه القياس مثل قولنا  
الفاعل مرفوع إذ هي قاعدة كلية متزعة من الجزئيات بالاستقراء غير مختصة بالبعض حتى  
يقاس عليه البعض الآخر والثاني أن كان علماً أو صفة فكذلك أما العلم فلا نه غير موضوع لمعنى  
متجاوز عن محله حتى يكون جامعاً بين الأصل والفرع ولا بد للقياس منه وأما الصفة كالفاضل والعالم  
فلأنها واجبة الأطراد وضاع في كل من وجد فيه المعنى كالفضل والعلم فجواز الإطلاق ثابت وضاع  
لا قياساً وإن كان اسم جنس فأما أن يكون له معنى يلاحظ في غير جنسه أولاً فإن لم يكن كذلك لم يثبت  
القياس فيه إذ الإطلاق مطرد في جميع موارد نظراً إلى تحقق المعنى في الكل لا بالقياس وإن  
كان كالخمر مثلاً فعند أكثر الأدباء يجري فيه القياس وهو مختار المازني وأبي علي الفارسي ومنع  
المحققون من ذلك احتج الأولون بأن الخمر إنما سميت خمرًا للشدّة المطربة المخمرة للعقل لأن  
التسمية دارت معها وجوداً وعدماً أما وجوداً ففي صورة الخمر وأما عدماً ففي صورة الماء  
والدوران إماراة عليّة المدار للدائر فوجب أن يسمى التبيذ خمرًا أيضاً بالقياس وأجيب  
بأن ذلك كما دار مع ما ذكر دار مع المخمرة المستفادة من عصير العنب أيضاً أما وجوداً

## دَوْنُ الْأَسْبَابِ

ففي هذه الصورة وأما عدما فظاهر أقول غاية ذلك إثبات أن المخامرة الخاصة علة بالدوران وهو لا يدل على عدم عليّة مطلق المخامرة بل ليس فيه إلا عدم الدلالة عليها ولا تلزم الدلالة على العدم فيجوز أن يثبت بدلالة دوران آخر فالأقرب في الجواب ما ذكر الفاضل من أنه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان عمدة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع وقد يجاب بأن ما ذكرتم إنما يتم لو كان رعاية المعنى لصحة الإطلاق وهو ممنوع بل هي للوضع إذ قد يراعى فيه لترجيح الاسم على غيره في تخصيصه من بين الأسماء بالمعنى ويؤيد ذلك عدم إطلاق القارورة على الدن باعتبار قرار الماء فيه ، وقد يستدل على المنع بأن أهل اللغة ، أما ان نصوا على أن الخمر وضعت لهذا المعنى المخصوص لا غير أو نصوا على وضعها لكل مسكر أو لم ينصوا على شيء من ذلك فعلى الأول يكون الإطلاق على التبيذ حقيقة خروجاً عن قانون اللغة ، ولا نزاع في جواز الإطلاق مجازاً وعلى الثاني يكون ذلك من الوضع لا القياس وعلى الثالث يحتمل أن يكون الجامع دليلاً على التعدية ويحتمل أن لا يكون كذلك فالحكم بالتعدية لإثبات اللغة بالمحتمل وهو باطل وقد يقال عليه لم لا يجوز أن يكون الواضع قد نص على أن الخمر موضوعة لهذا المعنى باعتبار المخامرة من غير تنقيص على عدم الوضع لغيرها ، ولا على وضعه لكل ما يوجد فيه الجامع مع التنقيص على أن علة الوضع المخامرة فيتأتى للقياس والجواب أنه إن أريد بالمخامرة الخاصة بالموضوع له لم يتأت القياس وإن أريد أن مطلق المخامرة من حيث هي علة للتسمية فهو تنقيص بوضعه لكل ما يوجد فيه قوله : (دون الأسباب) أى القياس لايجرى فيها بمعنى أنه إذا جعل الشارع وصفاً سبب الحكم لا يقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً وهذا هو مختار المالكية والحنفية كالقاضي أبي زيد وغيره خلافاً لأكثر الشافعية لنا على المختار أنه لو قيس في السببية فإن كان ثمة جامع فهو السبب لاستقلاله بإثبات الحكم فيمتدح السبب والحكم فليس ثمة جعل وصف أصلاً وآخر فرعاً وإن لم يكن امتنع القياس لانتفاء الجامع فإن قلت قيس المنقل على المحدد في سببية القصاص واللاوطة على الزنا في سببية الحد أجيب بأن هذا قياس في وجوب القصاص والحد لا السببية كذا ذكر الفهرى أقول لاخفاء أنه قياس لأحد الفعلين على الآخر في وجوب العقوبة بسبب ذلك الفعل فهو قياس في الحكم ، والسببية معاً وقد يجاب بأن النزاع فيما تعدد السبب في الأصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة ، وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب واحد ثبت في الأصل والفرع بعلة واحدة كالتل للعمد العدوان فانه سبب للقصاص للزجر لحفظ النفس وكإيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً لوجوب الحد

والعبادات كأقل الحيض وأكثره) أقول الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الإمام أن القياس يجري في الشرعيات كلها، أي يجوز التمسك به في إثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت الحنفية: لا يجوز القياس في هذه الأربعة، ورأيت في باب الرسالة من كتاب البويطي الجزم به في الرخص ولأجل ذلك اختلف جواب الشافعي في جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياساً وذهب الجبائي والكرخي إلى أن القياس لا يجري في أصول العبادات كما يجاب الصلاة بالإيمان في حق العاجز عن الإتيان بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الإتيان بها على الوجه الأكمل، وصحح الآمدي وابن الحاجب أنه لا يجري في جميع الأحكام لأنه ثبت فيها ما لا يعقل معناه كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بأن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع، فمثال الحدود لإيجاب قطع النباش قياساً على السارق والجامع أخذ مال الغير خفية قال الشافعي وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها إلى الاستحسان فانهم زعموا فيما إذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية أنه يحد استحساناً. مع أنه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى ومثال الكفارات لإيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على الخطي. قال الشافعي ولا نهم أوجبوا الكفارة في الإفطار بالاكل قياساً على الإفطار بالجماع وفي قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف للفوارق الملقاة وهذا لا ينفعهم فإنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبارة بالتسمية، وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالفرا كما قال الشافعي فإن الاختصار على الاحتجار في الاستنباه من أظهر الرخص وهم قد عدوه إلى كل النجاسات. قال: وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى تقديراتهم في الدلو والبئر يعني أنهم فرقوا في سقوط الدواب إذا ماتت في الآبار فحقلوا في الدجاجة ينزح كذا وكذا وفي الفأرة أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياساً واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات والقياس شبهة لا دليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لا تهتدى إليها وعلى الرخص

الزجر لحفظ النسب. ~~كذا~~ ذكر المحقق قال الفاضل: والحق أن رفع النزاع بمثل ذلك ممكن كما في كل صورة فإن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع، ويعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب (و) كذا لا يجري القياس في (والعبادات كأقل الحيض وأكثره) فإن القياس إنما يجري

جانبها منع من الله تعالى فلا تتمدى فيها مواردنا وعلى الكفارات بأنها على خلاف الأصل لأنها ضرر والدليل ينفي الضرر والجواب أنه منقوض بما قلناه ( قوله وفي العقلية ) أى ذهب أكثر المتكلمين إلى جواز القياس فى العقلية إذا تحقق فيها جامع عقلى اما بالعلة أو بالحد أو الشرط أو الدليل قال فى المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الاربعة فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية فى الشاهد يعنى الخلوقات معطلة بالعلم فكذلك فى الغائب سبحانه وتعالى وأما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهداً من الله العلم فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الإرادة والعلم شاهداً فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والإرادة فى الشاهد ووجود الحياة فكذلك فى الغائب ( قوله وفى اللغات ) أى ذهب أكثر أهل الأدب إلى جواز القياس فى اللغات كما نقله عنهم ابن جنى فى الخصائص وقال الإمام هنا انه الحق قال وذهب أصحابنا وأكثر الحنفية إلى المنع واختاره الآمدى وابن الحاجب به وجزم الإمام فى المحصول فى كتاب الأوامر والنواهي فى آخر المسألة وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله أن الخلاف لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع افراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامداً كرجل وأسامة أو مشتقاً كضارب ومضروب ولا فى اطلاق الاشخاص كزيد وعمر وفانما لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتغالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجوداً وعدمها وتلك المعانى مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز على رأى اطلاق تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها فى تلك المعانى وذلك كتعمية النبيذ خمرأ لا اشتراكه مع عصير العنب فى الاسكار وكذلك تسمية اللائط زانياً والنباش سارقاً وفائدة الخلاف فى هذه المسألة ما ذكره فى المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة فى الخمر والمرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى (فاعتبروا) وبأن اسم الخمر مثلاً دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجوداً وعدمه فدل على أن الاسكار هو العلة فى اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق ولا يتخلف المعلول عن علته واعتراض الخصم بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال أعتقت غانماً لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضح هو الله تعالى وأجاب فى المحصول أننا بينا أن اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه فى اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف

فما يعلم علة الحكم قطعاً أو ظاهراً وأما طريقة العادة والحلقة لا تعلم العلة فيه قطعاً

واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلاً إنما سميت بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع انها لا تسمى بذلك وأجاب الإمام بأن أقصى ما في الباب أنهم ذكروا صوراً لا يجرى فيها بالقياس وهو غير قاذح كما تقدم مثله عن النظام في القياس الشرعي وهذا الذي ذكره في القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوي صريح في أنها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فانه قال في المحصول هناك في الكلام على ما وضع عاماً ثم تخصص بالعرف مانصه والحالية والقارورة موضعان لما يستمر فيه الشيء ونجاً فيه ثم تخصص بشيء معين ( قوله دون الاسباب ) يعني أن القياس لا يجرى في أسباب الأحكام على المشهور كما قاله في المحصول وصححه الآمدى وابن الحاجب وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدى إلى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى في الشروط وقال ابن برهان في الأوسط انه يجرى فيها وفي المحال أيضاً فقال يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافاً لأن حنيفة مثال المسألة أن يقال الزنا سبب لاجباب الحد لعله كذا فيكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلاً في كونه موجباً للحد إن لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وإن كان لمعنى مشترك كان المرجح للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجباً لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك استحالة مع ذلك استناده إلى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لأن من شرطه بقاء حكم الأصل وهو غير باق هنا وفي هذا الدليل بحث يطول ذكره ( قوله والعادات ) أى لا يجرى القياس أيضاً في الأمور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والازمنة والامزجة ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبي اسحق الشيرازي فقط ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب ( الباب الثاني في أركانه إذا ثبت الحكم في صورة لمشتراك بينهما وبين غيرها تسمى الأولى أصلاً والثانية فرعاً والمشتراك

ولا ظاهراً فراجع فيه إلى قول الصادق لا القياس ( الباب الثاني في أركانه ) أى القياس وأركانه التي لا تتم ماهيته إلا بها أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والجامع على ما يشعر به تعريفه وأما حكم الفرع فثمره القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركناً وتقرر ذلك أنه ( إذا ثبت الحكم في صورة لمشتراك ) أى لسبب أمر مشترك ( بينهما وبين ) صورة أخرى ( غيرها تسمى ) الصورة ( الأولى ) التي يثبت الحكم فيها أولاً كالبر التي ثبتت حرمة النفاضل فيه لإذابيع بنفسه بالحديث المشهور في باب الربا ( أصلاً ) الصورة ( الثانية ) التي ثبت الحكم فيها لمشتراك كالذرة ( فرعاً والمشتراك ) كالطعم أو الكيل



علةً وجامعاً وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلاً والإمام  
الحكم في الأولى 'أصلاً' والعلة فرعاً وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك  
في فصلين الفصل الأول في العلة وهي المعروف للحكم قيل المستنبطة عرفت به

(علة وجامعاً) وهذا اصطلاح الفقهاء (وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل) أى فى  
المحل المشبه به التى هى الصورة الأولى كالحديث المشهور فى مثالنا (أصلاً والإمام) جعل  
(الحكم فى) (الصورة) (الأولى) كتحرير الربا فى البر (أصلاً والعلة فرعاً) لأن العلم بعلة  
الحكم فى الأولى متفرع على العلم بثبوتها فيها إذ ما يعلم الحكم فيها لم يعلم لطلب علة (و) جعل  
الأمر (فى) (الصورة) (الثانية بالعكس) أى جعل العلة أصلاً للحكم فيها إذ ما لم يعلم حصول  
العلة لم يمكننا لإثبات الحكم فيها وصرح بضد قول الفريقين أما قول الفقهاء فلأن أصل الشيء  
ما تفرع عليه والحكم المطلوب الإثبات فى الذرة غير متفرع على البر لأن البر لو لم يوجد فيه  
ذلك الحكم لم يمكن تفريع الحكم فى الذرة عليه ولو وجد فى صورة أخرى دون البر أمكن  
التفريع فالحكم المطلوب متفرع على الحكم الثابت فى البر لاعلى البر فلا يكون أصلاً وأما قول  
المتكلمين فلأنه لو فرض العلم بحرمة الربا فى البر ضرورة أو استدلالاً عقلياً أمكن تفريع حكم  
الذرة عليه وإن لم يعرف النص الدال عليه فالنص ليس بأصل ثم قال لقول الفريقين وجه وهو  
أنه لما ثبت أن الحكم فى الأولى أصل وكان كل من المحل والدليل أصلاً له لاحتياجه إلى أحدهما  
فى الخارج وإلى الآخر فى الذهن كان كل منهما أصلاً للأصل فكان أصلاً ونحن بعد ذلك نساعد  
الفقهاء على مصطلحهم (وبيان ذلك) أن أركان القياس (فى فصلين الفصل الأول فى العلة)  
عدم البحث عنها على سائر الأركان لأنها أعظمها وأوفرها بحثاً وتدقيقاً (وهى) أى العلة  
(المعرف للحكم) اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة إما موجبة أو باعثة للخارج وداعية له على  
شرع الحكم كالعلة الغائية والأول باطل لأن العلة الشرعية لو كانت موجبة لامتنع اجتماع  
علل متعددة على حكم واللازم باطل وكذا الثانى لامتناع الغرض فى فعله وإلا لزم استحکاله به  
وأيضاً الحكم قديم عندهم لأنه خطاب الله فىمتنع تعليله بشيء من العلل فاختر المصنف دفعاً  
لما ذكروا أن العلة بمعنى المعروف للحكم لا الموجب والمؤثر ولا الباعث والداعى وفيه بحث  
أما فى الأولى فلما عرفت فى عدم كون أفعاله معللة وأما فى الثانى فلأن كل قديم لا يلزم أن يكون  
واجباً لذاته وحينئذ يجوز تعليله بالعلة الفاعلية إذ الصحيح أن المحجوز إلى الفاعل الإمكان دون  
الحدوث وأيضاً تعلق الحكم حادث فىجوز تعليله والتعريف بالمعرف للحكم يصدق على العلامة  
كالا حصان للرجم وليست بعلة فإن (قيل) العلة ربما تكون مستنبطة و (المستنبطة عرفت به)

فَيَدُورُ قَلْبُنَا تَعْرِيفُهُ فِي الْأَصْلِ وَتَعْرِيفُهَا فِي الْفَرْعِ فَلَا دَوْرَ) أَقُولُ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي بَيَانِ أَرْكَانِ الْقِيَاسِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ ، الْأَصْلُ وَالْفَرْعُ وَالْوَصْفُ الْجَامِعُ بَيْنَهُمَا وَحُكْمُ الْأَصْلِ فَإِنْ قِيلَ أَهْمِيَّتُهُمْ عَامِسًا وَهُوَ حُكْمُ الْفَرْعِ قَلْبُنَا أَجَابَ الْآمِدِيُّ بِأَنْ حُكْمَ الْفَرْعِ ثَمَرَةُ الْقِيَاسِ فَلَوْ كَانَ مِنْ أَرْكَانِهِ لَتَوَقَّفَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ وَهُوَ دَوْرٌ وَفِيهِ نَظَرٌ فَإِنَّ ثَمَرَةَ الْقِيَاسِ إِنَّمَا هُوَ الْعِلْمُ بِالْحُكْمِ لَا نَفْسَ الْحُكْمِ فَالْأَوَّلَى أَنْ يُجَابَ بِأَنْ حُكْمَ الْفَرْعِ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ حُكْمُ الْأَصْلِ وَإِنْ كَانَ غَيْرُهُ بِاعْتِبَارِ الْمَحَلِّ كَمَا تَقَدَّمَ فِي تَعْرِيفِ الْقِيَاسِ ثُمَّ إِنْ الْمُصَنِّفُ لَمَّا بَيْنَ الْحُكْمَ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ لَمْ يَتَعَرَّضْ هُنَا إِلَى بَيَانِهِ وَاقْتَصَرَ عَلَى بَيَانِ الْأَرْكَانِ الثَّلَاثَةِ فَقَالَ إِنَّهُ إِذَا ثَبَتَ الْحُكْمُ فِي صُورَةٍ لِأَمْرٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ صُورَةٍ أُخْرَى كَثَبَتِ الْحَرَمَةُ فِي الْخَيْرِ الْإِسْكَارِ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ النَّبِيذِ فَإِنَّ الصُّورَةَ الْأَوَّلَى وَهِيَ الْخَيْرُ تَسْمَى أَصْلًا ، وَالصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ وَهِيَ النَّبِيذُ تَسْمَى فَرْعًا وَالْمَشْتَرَكُ وَهُوَ الْإِسْكَارُ يَسْمَى عِلَّةً وَجَامِعًا وَهَذَا هُوَ رَأْيُ الْفَقْهَاءِ وَنَقَلَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ عَنْ الْأَكْبَرِيِّ وَقَالَ الْآمِدِيُّ أَنَّهُ الْأَشْبَهُ لِفَتْقَارِ النَّصِّ وَالْحُكْمِ إِلَى الْمَحَلِّ بِالضَّرُورَةِ مِنْ غَيْرِهِ عَكْسًا وَجَمَلُ الْمُتَكَلِّمِينَ الْأَصْلَ هُوَ دَلِيلُ الْحُكْمِ فِي الَّذِي سَمِيَنَاهُ أَصْلًا كَالدَّلِيلِ الْعَادِلِ عَلَى تَحْرِيمِ الْخَيْرِ فِي مِثَالِنَا وَقِيَاسِهِ أَنْ يَكُونَ فَرْعُهُ الْمَقَابِلُ لَهُ هُوَ حُكْمُ الْمَحَلِّ الْمَشْبَهِ بِهِ كَتَحْرِيمِ الْخَيْرِ وَفِي بَعْضِ الشُّرُوحِ أَنْ فَرْعُهُ الْمَقَابِلُ لَهُ هُوَ حُكْمُ الْمَحَلِّ الْمَشْبَهِ كَتَحْرِيمِ النَّبِيذِ . قَالَ وَهُوَ صَحِيحٌ أَيْضًا لِأَنَّ فَرْعَ الْفَرْعِ فَرْعٌ فَعَلَى ذَلِكَ يَتَّفَقُ الْأَصْطِلَاحَانِ وَلَعَلَّ الْمُصَنِّفَ إِنَّمَا أَهْمَلَ بَيَانِ فَرْعِهِ لِذَلِكَ وَمَا قَالَهُ مِنَ الْإِتِّفَاقِ يَمْنُوعُ لِأَنَّ الْفَرْعَ فِي الْأَوَّلِ هُوَ الْمَحَلِّ الْمَشْبَهِ لَا حُكْمَهُ وَقَالَ الْإِمَامُ الْقِيَاسُ مُشْتَمِلٌ عَلَى أَصْلَيْنِ وَفَرْعَيْنِ فَالْحُكْمُ الَّذِي فِي الصُّورَةِ الْأَوَّلَى كَتَحْرِيمِ الْخَيْرِ أَصْلٌ لِلْعِلَّةِ الَّتِي فِيهَا وَالْعِلَّةُ فَرْعٌ مِنْهُ ، وَأَمَّا فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَّةِ وَهِيَ النَّبِيذُ فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْعَكْسِ أَيْ تَكُونُ الْعِلَّةُ الَّتِي فِيهِ أَصْلًا لِلْحُكْمِ وَالْحُكْمُ فَرْعٌ مِنْهَا ، وَهَذِهِ الْأَصْطِلَاحَاتُ رَاجِعَةٌ إِلَى قَوْلِنَا الْأَصْلَ مَا يَبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ فَأَمَّا رَجُوعُ الْأَوَّلِينَ إِلَيْهِ فَظَاهِرٌ ، وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ إِثْبَاتَ عِلَّةِ الْحُكْمِ فِي الْخَيْرِ مُتَوَقَّفٌ عَلَى الْحُكْمِ لِأَنَّا مَا لَمْ نَعْلَمْ ثُبُوتَ الْحُكْمِ لَا نَطْلُبُ عِلَّتَهُ بِخِلَافِ النَّبِيذِ فَإِنَّ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِيهِ مُتَوَقَّفٌ عَلَى الْعِلَّةِ لَكِنْ هَذَا إِنَّمَا يَظْهَرُ فِي الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبِطَةِ خَاصَّةً (وَقَوْلُهُ

أَيَّ الْحُكْمِ لِأَنَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْحُكْمِ نَسْتَعْرِفُ الْوَصْفَ وَعَلَيْتِهِ فَلَوْ كَانَتْ مَعْرِفَةُ الْحُكْمِ تَوَقَّفَ عَرَفَانِ الْحُكْمِ عَلَى مَعْرِفَتِهَا (فَيَدُورُ قَلْبُنَا تَعْرِيفُهُ) أَيْ الْحُكْمُ الْمُسْتَنْبِطَةُ إِنَّمَا هُوَ (فِي الْأَصْلِ وَتَعْرِيفُهَا) أَيْ الْمُسْتَنْبِطَةُ الْحُكْمِ إِنَّمَا هُوَ (فِي الْفَرْعِ) وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ لِلْحُكْمِ فَرْدَيْنِ حُكْمَ الْأَصْلِ وَحُكْمَ الْفَرْعِ فَمَا يَتَعَرَّفُ بِالْعِلَّةِ الثَّانِي وَمَا يَتَعَرَّفُ بِهِ الْعِلَّةُ الْأَوَّلَى (فَلَا دَوْرَ) لَا يَقَالُ الْحُكْمُ كَانَ مِثْلَيْنِ ، وَحُكْمُ الْأَمْثَالِ وَاحِدٌ فَالْمَعْرُوفُ لِأَحَدِهِمَا مَعْرُوفُ الْآخَرِ لِأَنَّا نَقُولُ الْأَمْثَالُ قَدْ تَخْتَلَفَ بِالْجَلَاءِ وَالْخِفَاءِ وَإِنْ اشْتَرَكْتَ فِي الْمَاهِيَةِ وَلَوْ أَمَّا لَهَا كَوْنُ أَحَدٍ

وبيان ذلك الخ ( لما بين الأركان الثلاثة تبيننا إجمالاً شرع في تبينها مفصلة ففقد لذلك فصلين \* الأول في تعريف العلة وبيان انقسامها وأحكامها \* والثاني في شرائط الأصل والفرع وقدم الكلام على العلة لأنها الركن الأعظم وقد اختلفوا في تفسيرها فقال الغزالي العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام يجعل الشارع لا لذاته وقد تقدم إبطاله في تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبنى على التحسين والتفويض وقد تقدم إبطاله أيضاً وقال الآدي وابن الحاجب هي الباعث على الحكم أى المشتغل على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الإمام أنها المعرف للحكم واختاره المصنف فإن قيل العلة المستبعدة إنما عرفت بالحكم لأن معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفاً عليها وهو دور واحترزنا في السؤال بالمستبعدة عن المنصوصة فإن معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة إلى الأصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال إن العلة هي المعرف لحكم الفرع أى الذى من شأنه أنه إذا وجد فيه كان معرفاً لحكمه وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إيرادات ضعيفة فاحذر ما قال : ( والنظر في أطراف الطرف الأول في الطرق الدالة على العلية الأول : النص القاطع كقوله تعالى في الفسى و ( كيلاً يكون دولة ) وقوله عليه السلام : « إنما جعل الاستئذان لأجل البصر » وقوله : « إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدافعة »

المتماثلين أجل فيتعرف ما تعرف الآخر ( والنظر ) الكاشف عن مباحث العلة يقع ( في أطراف ) ثلاثة ( الطرف الأول في الطرق الدالة على العلية ) أى على كون الجامع علة وهى تسعة النص والإيحاء والاجماع والمناسبة والسنة والدوران والتقسيم والطرود وتنقيح والمناط \* الطريق ( الأول النص ) وهو قسيمان قاطع وظاهر و ( القاطع ) وهو مالم يحتمل غير العلية بل يكون صريحاً فيها مثل كى يكون كذا أو لعله كذا أو لأجل كذا أو نحو ذلك ( كقوله تعالى في الفى كيلاً يكون دولة ) بين الاغنياء منكم والمعنى ان الفى الذى أفاء الله على رسوله إنما خمس وحرف إلى المصارف المبيتة في الآية كيلاً يكون دولة وهى بالفتح والضم ما يدول ويدور الانسان من المال واجمع دولات ودول وقال أبو عبيدة بالضم اسم لشيء متداول بعينه أى إنما جعل ذلك لثلاث يختص بهذه الاموال الاغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذلك ( و ) مثل ( قوله عليه السلام إنما جعل الاستئذان لأجل البصر ) أى إنما شرع عند الدخول في دار الغير لثلاث يقع النظر على ما حرم النظر إليه ( وقوله ) عليه السلام ( إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدافعة )

والظاهر اللام كقوله تعالى : ( لدلوك الشمس ) فإن أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي قوله تعالى : ( ولقد ذرأنا لجهنم ) وقول الشاعر \* لدوا للموت وابنوا للخراب \* للعاقبة مجازاً وإن مثل لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً وقوله عليه السلام : إنها من الطوافين عليكم والطوافات

أى إنما نهيتكم عن ادخارها لتفروها بالتصدق على المستحقين لمافيه من كثرة الثواب ولهذا يستحب التصديق بالجميع قال الجاربردى وهذا نهى تنزيهه لاحتريم أقول وفيه نظر لأن تمثيلهم الأمر بعد الحظر بما فى آخر الحديث وهو قوله ألا فادخروها يدل على خلافه والدافعة جماعة يذهبون مهلاً لطلب الكلام فى سنة القحط من الدقيق وهو الدبيب أى السير اللين والمراد فى الحديث القافلة السيارة كذا ذكر الأستاذ وفى الصحاح الدافعة الجيش يدفون نحو العدو أى يدبون ( والظاهر ) أحد الحروف الظاهرة فى التعليل المحتملة لغيره ولو مجازاً على ما ذكر الفنى ( اللام كقوله تعالى ) أقم الصلاة ( لدلوك الشمس ) وقوله وما خلقت الجن والإانس إلا ليعبدون ( فإن أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل ) واعترض بأن اللام فى لجهنم فى الآية وفى الموت وللخراب فى الشعر ليست للتعليل ( و ) أجاب بأنه ( فى قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم ) كثيراً من الجن والإانس ( وقول الشاعر ) لنا ملك ينادى كل يوم ( لدوا للموت وابنوا للخراب \* للعاقبة ) أى لبيانها ( مجازاً ) لتعذر الحمل على الحقيقة إذ جهنم ليست علة للخلق ولا الموت والخراب علتين للولادة والبنا ولم يحمل على الاشتراك لأن المجاز خير منه ( وإن مثل ) قوله عليه السلام فى المحرم المتوفى الذى وقصته ناقته ( لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً ) جعل أن بما بعدها علة لاحتريم تطيبه وقد ترد لغير التعليل مجازاً كما فى قوله إن زيدا قائم فانها مجرد التأكيد والتحقيق وفى كونها مجازاً فى ذلك نظر كذا ذكر الفنى وستعرف ما هو الحق قال المراغى المثال المذكور من الإيماة كما سيصرح به والمذكور فى محصول الامام ان مثاله ( قوله عليه السلام إنها من الطوافين عليكم والطوافات ) وأجيب بأن فى هذا المثال ما يدل على التعليل صريحاً وهو أن مع ما بعده وما يدل عليه غير صريح وهو ترتيب الحكم على الوصف بالقاء فأورده مرة فى الصريح وأخرى فى الإيماة باعتبارين ومثال المحصول من أمثلة الإيماة أيضاً كما سيجىء فى النوع الثالث منه قال الأستاذ ما يدل على التعليل ظاهراً هى أن الخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة على ما يذكرون لمثلها قوله انها من الطوافين وهذه بالحقيقة مقدرة باللام ومثلها قوله تعالى : وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره . لئلا يكون للناس عليكم حجة . قال الفنى وفيه نظر أما أولاً فلا الأصل عدم تقدير

هو الباء مثل : ( فبها رَحْمَةٌ مِنْ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ ) أقول النظر المتعلق بالعلة منحصر في ثلاثة أطراف لأن الكلام إما في الطرق الدالة على العلية أو في الطرق الدالة على إبطال العلية أو في أقسام العلية فأما الطرق الدالة على العلية فهي تسعة \* الأول النص قال الآمدى وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم وقسمه المصنف تبعاً للإمام والآمدى إلى قاطع وهو الذى لا يحتمل غير العلية وظاهر وهو الذى يحتمل غيرها احتيالا مرجوحا وفي التقسيم نظر فإن دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره في تقسيم الالفاظ أن الظاهر قسم النص لا قسم منه ثم ان القاطع له ألفاظ منها كى كقوله تعالى في الفىء ( كيلا يكول دولة ) أى إنما وجب تخميسه كى لا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شىء ومنها لأجل كذا أو عن أجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم إنما جعل الاستئذان لأجل البصر وكقوله عليه السلام إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لأجل الدافة أى لأجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة فى أيام التشريق والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دفعت علينا من بنى فلان دافة قال الجوهري ومنها ما ذكره فى المحصول وهو قولنا لعله كذا أو لسبب أو لمؤثر أو لموجب وأهمله المصنف لأنه فى معنى لأجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب وأما الظاهر فثلاثة ألفاظ أحدها اللام كقوله تعالى ( أقم الصلاة لدلوك الشمس ) فإن أهل اللغة قد نصوا على أنه للتعليل وقولهم فى الالفاظ حجة وإنما لم يكن قاطعاً لاحتمال الملك والاختصاص وغير ذلك من المعانى المذكورة فى علم النحو فإن قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لا يصح فيه التعليل كقوله تعالى ( ولقد ذرأنا لجنهم ) فإن جهنم ليست علة فى الخلق وكقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدو الموت وابذوا للخراب \* قال الموت ليس علة

اللام فى قوله لأنها من الطوافين وأما ثانياً فلأن استفادة التعليل فى إثلا يكون من اللام المتلفظة لا المقدرة أقول معنى قول الاستاذ أن الخففة المفتوحة مثال التعليل ظاهراً لكونها بالحقيقة مقدرة باللام والمقدر كالملفوظ وليس المراد أنها مقدرة فى انها من الطوافين وإيراده قوله لئلا يكون أن اللام مقدرة فى أن الخففة المذكورة للتعليل بدون اللام كما أنها ملفوظة فى هذا المثال مع الخففة والمحقق جعلها الخففة المكسورة أعنى أن الشرطية الموضوعية لسببية الشرط وإن احتتمل لزوم من غير سببية ومجرد المصاحبة الاتفاقية وذلك لأن كون أن المشددة المكسورة موضوعاً للعلية بعيد جداً والدال على العلية فى الخففة المفتوحة هى اللام الملفوظة أو المخدوفة ( والباء مثل ) بما فى قوله تعالى ( فبها رحمة من الله لنت لهم ) جعل الباء مع ما دخلت عليه علة اللين المنسوب إلى النبي عليه السلام وقد يرد مجازاً

للولادة وكذلك الخراب ليس حلة للبناء بل اللام هنا للعاقبة يعنى ان عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم وأجاب المصنف بأنه لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازاً فإنه خير من الاشتراك ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه فى الحصول كترتب العملة الغائية على معلولها ( ف قوله والظاهر ) معطوف على التقاطع ( وقوله للام ) إما بدل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره فنه اللام وان البناء وقوله أيضاً وفى قوله أى واللام فى قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازاً الثانى من أقسام الظاهر ان كقوله عليه السلام فى حق المحرم الذى رقصته ناقته : لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليباً . فان قيل هذا الكلام مخالف لما سياتى فى النوع الاول من أنواع الايمان فإنه قد مثل له هو والإمام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصریح وهى أن وجهة تدل عليه بالايمان وهى ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص تارة وللایمان أخرى قال التبريزى فى التفتيح والحق أن إن لنا كيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداءً من غير سبق حكم الثالث البقاء كقوله تعالى ( فبما رحمة من الله لنت لهم ) أى بسبب الرحمة لنت لهم قال فى الحصول وأصلها الاتصال واسكن العملة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الاتصال فحسن استعمالها فيه مجازاً وهذا الكلام صريح فى أنها لا تحمل عند الإطلاق على التعليل وحينئذ لا تكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان ~~كذا~~ وكذلك ترتيب الحكم على الوصف قال : ( الثانى الإيماؤه وهى خمسة أنواع : الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون فى الوصف أو الحكم وفى لفظ الشارع أو الراوى مثاله : ( والسارق والسارقة )

لغير التعليل كالمعاني المشهورة للبناء وفيه فطر لأنهم نصوا على أنها حقيقة فى الاتصال كذا ذكر الفخرى ويؤيده ما ذكرنا من أن استعمالها فى العملية لما فيها من تلاصق العملة والمعلول أقول ان الحق ان معنى ظهور التعليل فى هذه الحروف تبادر الذهن إلى فهم التعليل منها فى أمثال هذه المواقع ولو بدلالة السياق والسباق لأنها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعاني والطريق ( الثانى الإيماؤه ) ويسمى التبيين وهو ما لزم مدلول اللفظ ( وهو خمسة أنواع ) النوع ( الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون ) الفاء اما ( فى الوصف ) والحكم متقدم ( أو ) تكون فى ( الحكم ) والوصف متقدم ( و ) ذلك اما ( فى لفظ الشارع أو ) لفظ ( الراوى ) فهذه أقسام ثلاثة الثانى ( مثاله ) قوله تعالى ( والسارق والسارقة ) فاقطعوا والاوّل مثل

لا 'تُقَرَّبُوهُ طَيِّباً زَنِى مَاعَزُ فَرَجَمُ' فَرَجَمُ تَرْتِيبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ يَفْتَضِى الْعِلْيَةِ وَقِيلَ إِذَا كَانَ مُنَاسِباً لَنَا

قوله عليه السلام فى المحرم المذكور ( لا تقربوه طيباً ) الحديث ومثل قوله فى الشهداء زملوهم بكلوهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما الثالث كقول أنى هريرة ( زنى ماعز فرجم ) فالترتيب فى هذه الصور يدل على العلية لأن الفاء للتعقيب وحينئذ يلزم أن يثبت الحكم عقيب ما رتب عليه فيلزم سببته للحكم إذ لا معنى بها سوى ذلك وفيه نظر لأن هذا لا يتمشى فى مثال الاول كذا ذكر الفنى ودفع ذلك بتغيير التقرير وهو أن يقال الفاء تدل على الترتيب وضما ودلالاتها على العلية إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام حتى يعرف أن هذا ترتيب حكم على الباعث أو بالعكس وكلاهما حسن لأن الباعث متقدم فى العقل متأخر فى الوجود فى الخارج يجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء فى كل من الحكم والعللة فان قلت الفاء فى فرجم داخل على الحكم دون الوصف مع أن الراوى يحكى ما كان فى الوجود \* قلنا الباعث قد يتقدم فى الوجود كما فى قعدت عن الحرب جبننا فان قلت المصنف جعل الاقسام من الايمان وغيره كالمصدق مما صرح فيه بالعلية فما التوفيق قلنا لما احتاجت دلالتها على العلية إلى النظر لم تكن وضعية صرفة فلذا جمعه المصنف من الايمان ولما دلت على الترتيب بالوضع جعله غيره من أقسام ما يدل بوضعه \* فان قلت لم قدم مثال القسم الثانى على مثال الاول والاوّل على الثالث قلنا لأن دخول الفاء فى كلام الشارع أبلغ فى العلية منه فى كلام الراوى لجواز كونه مخطئاً ومقرراً عليه دون الشارع فلذا أخرج الثالث عن الاولين ودخلها فى كلام الشارع على الحكم أبلغ من دخولها فيه على الوصف لأن اشعار العلية بالمعلول أقوى من اشعار المعلول بالعللة فلذا قدم الثانى على الاول كذا ذكر الفنى \* ( فرع ) على اقتضاء ترتب الحكم على الوصف بالفاء العلية وكان عليه أن يثبت أولاً إفادة الترتيب للعلية ثم يفرع هذا الفرع لكنه لم يشبهه أولاً اقتداء بالمحصول قيل إنما لم يثبت أولاً لأنه يعلم من الفرع ورد بأن الفرع أصل له لا فرع عليه كذا ذكر الفنى أقول إنما يستدل على ثبوت ذلك أولاً لتوقف ذلك على شيئين كما مر اقتضاء الفاء الترتيب ولا حاجة إلى ذكره لظهوره وثبوته وضماً وانضمام نظر ما إلى ذلك ليستفاد العلية \* وذا أمر يستفاد بالتأمل فى خصوصيات التراكيب فاكتمنى فى ذلك بذكر الأمثلة ووجه التفريع أن البحث من كون الترتيب بالفاء مفيداً للعلية مما ينساق إلى أنه بدونها هل يفيد ذلك أم لا فقال البعض ( ترتيب الحكم على الوصف يقتضى العلية ) سواء كان الوصف مناسباً أولاً وهو مختار المصنف ( وقيل ) إنما يفيد ( إذا كان مناسباً لنا ) على المختار

أنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح وليس مجرد الأمر فإنه قد يحسن فهو لسبق التعليل قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالة في الكل قلنا يجب دفعاً للاشتراك ( أقول الإيما قال ابن الحاجب هو أن يقرن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو ما يدل على عليه وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن ويسمى بالتفنيه أيضاً وهو على خمسة أنواع الأول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام الأول أن تدخل الفاء على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيباً فإنه يثبت يوم القيامة ملياً الثاني أن يدخل عليه في كلام الراوى ولم يظفروا له بمثال الثالث أن يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) الرابع أن يدخل عليه في كلام الراوى كقول الراوى زنى ماعز فرجم ولا فرق في الراوى بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب قال الإمام ولا شك أن الوارد في كلام الشارع أقوى في العلية من الوارد في كلام الراوى قال ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه ثم علة بهلة فيها نظر وهذا الذي ذكره المصنف من كون هذه الأقسام من باب الإيما نص عليه الآمدي أيضاً وحزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح ( قوله فرع الخ ) اعلم أن هذا تفريع على شيء غير مذكور فإن كلامه الآن في أن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقاً أم لا بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ولم يتقدم له ذكر هنا ولا في المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضى عكسه

( أنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح ) أى نسب إلى القبح ( وليس ) ذلك التقييح ( مجرد الأمر ) باكرام الجاهل وإهانة العالم ( فإنه قد يحسن ) لشرف نسب الجاهل وشجاعته وسوابق نعمته والثاني لفسق العالم وخبثه ودناءة نسبه وخسته ( فهو ) أى الاستقباح ( لسبق التعليل ) إلى الفهم من جعل الجهل علة للاكرام والعلم للاهانة فعلم أن مطلق الترتيب مفيد لعلية الوصف للحكم في هذه الصورة فإن ( قيل ) سلمنا دلالة على التعليل هنا لكن ( الدلالة ) أى دلالة الترتيب المذكور على علية الوصف للحكم ( في هذه الصورة لا تستلزم دلالة ) عليها ( في الكل ) أى في جميع الصور إذ المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية ( قلنا ) إذا دل عليها في هذه ( يجب ) أن يدل عليها في الجميع ( دفعاً للاشتراك ) إذ لو كان دالاً على غير العلية في بعض الصور لاشتراك وهو خلاف الأصل قال الحنجرى وفيه نظر لأنه إنما يلزم لو دل التركيب على عدم العلية في غير



فإن اشتراطه للقاء دليل على أنه بدونها لا يفيد فإن قيل إنما لم يذكره أولاً لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلاً لما قبله لا فرعاً عليه وأقرب ما في تصحيح كلامه أن يقال معناه إذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضى العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن اللقاء مقتضياً أيضاً أم لا وإذا قدرنا اقتضاه لإياها فهل يشترط في الوصف أن يكون مناسباً أم لا والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون اللقاء يقتضى العلية وإن لم يكن مناسباً وقيل لا بد من المناسبة واختاره الآمدى وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ما عدا هذا النوع من أنواع الإيما وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدلل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحاً عارفاً وليس قبيحاً لمجرد الأمر باكرام الجاهل وإهانة العالم فإن الأمر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته أو نسبه أو سوابق نعمه وكذلك الأمر بإهانة العالم قد يحسن أيضاً لفسقه أو بدعته أو سوء خلقه وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل أى لكونه يسبق إلى الأفهام لتعليل هذا الحكم بهذا الوصف لأن الأصل عدم علة أخرى وإذا سبق إلى الأفهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة \* اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذى لا يناسب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم دلالة عليها في جميع الصور لأن المثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات في الأحكام وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقى الصور لكان مشتركاً لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى فإن قيل لا نسلم دلالة على عدم العلية إذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد أن على شئء فدلوله في غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام وإن كان غيره فقد دل على العلية وإقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات والمركبات عند الإمام والمصنف غيره موضوعه كما تقدم غير

هذه الصورة وهو ممنوع إذ لا يلزم من عدم الدلالة الدالة على العدم قال الفخرى إن هذا التركيب عربى صحيح فلا بد أن يدل على شئء فدلوله في غيرها إن كان التعليل فذاك وإن كان غيرها لزم الاشتراك ضرورة هذا إذا ذكر كل من الوصف والحكم فإنه إيماء اتفاقاً فإن ذكر الوصف ويستنبط الحكم مثل أن يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة كما في قوله تعالى : وأحل الله البيع . أو بالعكس مثل أن يذكر حرمة الخمر ويستنبط الاسكار في مثل حرمة الخمر فقد اختلف في أنه هل يكون إيماء حتى يقدم على المستنبط بلا إيماء عند التعارض فعند البعض كلاهما إيماء وعند البعض ليس شئء منهما بإيماء وعند آخرين الأول إيماء دون الثانى والأول مبنى على أن الإيماء اقتران الحكم والوصف وإن قدر أحدهما \* والثانى على أن لا بد فيه من ذكرهما

مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه قال الآمدى واستنباط العلة من الحكم المملوظ به كتمليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء قال بخلاف العكس يعنى استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحل في قوله تعالى ( وأحل الله البيع ) فان الحق الذى عليه المحققون أنه من قبيل الايماء وحكى ابن الحاجب في المسألتين ثلاثة مذاهب قال ( الثانى أن يحكم عقب عليه بصفة المحكوم عليه كقول الأعرابي أفطرت يا رسول الله فقال : أعنتق رقبة لأن صلاحية جوابه تغلب كونه جواباً والسؤال معاد فيه تقديرأ فالتحق بالأول الثالث أن يذكر وصفاً لو لم يؤثر لم يفد مثل إنها من الطوافين عليكم ثمرة طيبة وماء طهور

ليتحقق الاقتران والثالث على أن اثبات مستلزم الشيء يقتضى اثباته والعلة كالحل نستلزم المعلول كالصحة فيتحقق الاقتران تقديرأ واللازم حيث ليس اثباته اثباتاً للضرورة لا يقتضى اثباته فلا يتحقق الاقتران كذا ذكر المحقق النوع ( الثانى ) من الايماء ( أن يحكم ) الشارع بحكم ( عقب عليه بصفة ) المكلف ( المحكوم عليه ) بذلك الحكم ( كقول الأعرابي أفطرت يا رسول الله فقال ) عليه السلام عقيب عليه بأن السائل أفطر بالوقوع ( أعنتق رقبة ) فانه يعلم منه أن الافطار بالوقوع علة للكفارة ( لأن ) كلامه هذا صالح للجواب عن سؤاله ولا خفاء أن ( صلاحية جوابه تغلب ) على الظن ( كونه جواباً ) إذا ذكر عقيب السؤال لأن انقطاعه عنه خلاف الظاهر للزوم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة ( والسؤال معاد فيه ) أى فى الجواب ( تقديرأ ) أرى صير تقدير السلام واقعت فأعنتق ( فالتحق ) هذا النوع من الايماء ( بالأول ) أى النوع الاول . به وهو أن يكون مرتباً على الوصف بالفاء لكن هذا دونه فى الظهور لأن الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة لاحتمال قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء كل ذلك وان بعد اسكنه امس بممتنع النوع ( الثالث أن يذكر ) الشارع ( وصفاً لو لم يؤثر ) ولم يكن علة للحكم ( لم يفد ) أى ذكره فيكون علة ولا واقع فى كلام الشارع مالا يفيد وذلك أربعة أقسام الاول أن يذكر لدفع الاشكال ( مثل ) أنه كان عليه السلام لا يدخل على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على من عندهم مرة فقال عليه السلام إنما ليست بنجسة ( إنها من الطوافين عليكم ) فلوم يكن للطواف علة للطهارة دافعاً للاشكال لم يكن لذكره فائدة الثانى أن يبتدأ بذكر وصف لاحاجة إلى ذكره لو لم يؤثر فى الحكم كما روى عن ابن مسعود أنه قال عليه السلام ليلة الجن حين طلب الماء ليتطهر به فى ماء نبذ فيه تيمرات لتجذب ملوحة الماء ( ثمرة طيبة وماء طهور ) فلوم يكن طهارة التمر فى انثال المذكور مقتضياً لبقاء الماء

وقوله أَيْنَقُصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ قِيلَ نَعَمْ قَالَ فَلَا إِذَا وَقَوْلُهُ لَعَمْرُكَ وَقَدْ سَأَلَهُ عَنْ قُبْلَةِ الصَّائِمِ أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضُّمَضْتَ بِمَاءٍ ثُمَّ مَجَّجْتَهُ الرَّابِعَ أَنْ يَفَرِّقَ فِي الْحَكْمِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ بِذِكْرٍ وَصَفٍ مِثْلُ : الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ وَ

على طهوريته لم يقدّر ذكرها وفيه بحث الثالث أن يسأل عن وصف ويقرر عليه حكماً كما أنه عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر ( وقوله أَيْنَقُصُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ قِيلَ نَعَمْ قَالَ فَلَا إِذَا ) فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره وتقرير الحكم عليه فائدة . في محصول الإمام وهذا أيضاً يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء وهو إشارة إلى أنه لا ينافي في مسلك النص بين مرتبتى التصريح والإيحاء أو بين المرتبتين من الإيحاء لاجتماعهما الرابع أن يسأل عن حكم فيتعرض لحكم آخر ويذهب على علته فيعلم الجامع بينهما وبين الحكم المسؤول عنه ويعرف علة المسؤول عنه أيضاً ( و ) مثاله ( قوله ) عليه السلام ( لَعَمْرُكَ وَقَدْ سَأَلَهُ عَنْ قُبْلَةِ الصَّائِمِ أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضُّمَضْتَ بِمَاءٍ ثُمَّ مَجَّجْتَهُ ) أكان ذلك مفطراً فقال عمر لا فذكر حكم المضمضة وهو عدم الفساد ونبه على علته وهي عدم ترتيب المقصود وهو هنا الشرب عليها ليعلم أن القبلة أيضاً لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها فلو لم يكن عدم ترتب المقصود المؤثر في الفساد على مقدمته مؤثراً في عدم الفساد لم يكن لقوله أَرَأَيْتَ الخ فائدة وقيل هذا ليس من ذلك بل قد توهم عمر أن كل مقدمة للمفسد مفسد فنقض عليه ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلاً لمنع الفساد بكون المضمضة مقدمة للفساد لم تنفض إليه لأن غاية ذلك أنه لم يوجد ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد فوجوده كعدمه فأما لو قدرنا عدم المضمضة لكان عدم الفساد متحققاً أيضاً والمثال المتفق عليه أنه لما قالت له عليه السلام الخنعمية إن أبى أدركته الوفاة وعليه الحج فإن حججت عنه أينفعه قال أَرَأَيْتَ لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق بأن يقضى . سأله عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الأمدى وقضاؤه فيه على التعليل به أى كونه علة للنفع وإلا لزم العبث فيفهم أن نظيره في المسؤول وهو دين الله وقضاؤه كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع النوع ( الرابع أن يفرق ) الشارع ( فى الحكم بين شَيْئَيْنِ بِذِكْرٍ وَصَفٍ ) لو لم يكن علة لذلك الحكم لم يكن لذكره معنى وهو نوعان أحدهما أن يذكر حكم أحدهما في الخطاب دون الآخر ( مثل ) قوله عليه السلام ( الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ ) عند جريان ذكر الميراث بحضرته فرقا بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل المناسب لمنع الإرث فيعلم أن القتل علة للمنع وليس في هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وثانيهما أن يذكر حكمهما وفي محصول الإمام أن هذا خمسة أقسام الأول أن تقع التفرقة بالشرط ( و ) نظيره

قوله عليه السلام إذا اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم يبدأ بيد الخامس انتهى  
عن مفوت الواجب مثل : ( وذروا البيع ) أقول النوع الثاني من أنواع الإيماء أن يحكم  
الشارع على شخص بحكم عقب عليه بصفة صدرت منه كقول الأعرابي واقمت أهلي في نهار  
رمضان يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتق رقبة فإنه يدل على أن الجماع علة في  
الاعتاق لأن قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال والكلام الصالح  
لأن يكون جواب السؤال إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جواباً له وإذا كان  
جواباً يكون السؤال معاداً فيه تقديراً فكأنه قيل واقمت فأعتق وحيثئذ فيلتحق بالنوع  
الأول وهو الترتيب وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما  
قلنا النوع الثالث من أنواع الإيماء أن يذكر الشارع وصفاً لم يؤثر في الحكم أى لو لم  
يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيداً ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة إشارة إلى ما قاله في المحصول  
من كونه ينقسم إلى أربعة أقسام الأول أن يكون ذكره دافماً لسؤال أورده من توهم الاشتراك  
بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل  
له أنك دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام إنها ليست بنجسة إنها من  
الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثاً لاسيما  
وهو من الواضحات فإن قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لا تعقل قلنا المراد  
أنها من جنس الطوافين والطوافات الثاني أن يذكر الشارع وصفاً في محل الحكم لو لم يكن  
علة لم يحتج إلى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبي صلى الله عليه  
وسلم ماءً نبذ فيه تمر أى طرح فيه فتوضأ به وقال ثمرة طيبة وماء طهور فإن وصف المحل  
وهو التبيذ بطيب ثمرة وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء الثالث أن يسأل الشارع

( قوله عليه السلام ) بعد نهيه عن بيع الأشياء الستة متفاضلاً عند اتحاد الجنس ( إذا اختلف  
الجنس فبيعوا كيف شئتم يبدأ بيد ) فيعلم أن اختلاف الجنس علة جواز البيع  
متفاضلاً الثاني التفرقة بالغاية كقوله تعالى : ولا تقربوهن حتى يطهرن . فقد فرق في الحكم  
بين الطهر والحيض . والثالث : بالاستثناء كقوله تعالى : فنصف ما فرستم إلا أن يعفون .  
الرابع : بالاستدراك مثل : لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم به  
الآيمان . الخامس : أن يقع باستثناء أحد الشئيين بذكر صفة من صفاته صالحة للعلية بعد  
ذكر الآخر كقوله عليه السلام : للراجل سهم ولل فارس سهمان . وصاحب الحاصل لم يذكر من  
هذا النوع إلا القسم الأول وتبعه المصنف النوع ( الخامس ) من الإيماء ( انتهى عن  
مفوت الواجب ) أى فعل يفوته ( مثل ) قوله تعالى : فاسعوا إلى ذكر الله ( وذروا البيع )

عن وصف فإذا أجاب عنه المسئول أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا أينقص الرطب إذا جف فقليل نعم فقال فلا إذن الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبه المسئول عنه مع تفييه على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال أرايت لو تضرعت بماء ثم بجمته يعني لفظته أكنت شاربه فنهى الرسول بهذا على أن حكم القبلة في عدم افسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال . النوع الرابع من الايماء أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم وإلا لم يكن لتخصيصه بالذکر فائدة ومثل له المصنف بمنالين إشارة إلى ما قاله في المحصول من كونه على نوعين أحدهما أن لا يكون حكم الشيء الآخر وهو قسم الموصوف مذكوراً معه كقوله عليه الصلاة والسلام للقاتل لا يرث فإن هذا الحديث ليس فيه التخصيص على توريث غير القاتل والثاني أن يكون مذكوراً معه وهو على خمسة أقسام ذكرها في المحصول أحدها وعليه اقتصر المصنف تبعاً للمحصل أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لا تتبعوا البر بالبر ولا الشعر بالشعر إلى أن قال فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم يبدأ بيد الثاني أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ( ولا تقربوهن حتى يطهرن ) الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى ( فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون ) الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى ( لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان ) الخامس أن يكون باستئناف ذكرهما كقوله عليه الصلاة والسلام : للراجل سهم والفارس سهان . النوع الخامس انتهى عن فعل يكون مانعاً لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى ( فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ) فانه تعالى لما أوجب علينا السعى ونهانا عن البيع علينا أن العلة فيه تفويت الواجب قال : ( الثالث الإجماع كتعليل تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث بامتزاج النسبين

فانه لما وجب السعى وقت النداء وقد نهانا عن البيع المفوت لهذا الجواب علم أن علة التحريم كونه مفوتاً للواجب في ذلك الوقت فهذه أنواع الايماء وهي تدل على العلية ظاهراً فلو اختلفت في صورة مانع فذا لا يقدر في العلية في غير هذه الصورة الطريق ( الثالث ) من الطرق المفيدة لعلية الوصف ( الإجماع ) على كونه علة للحكم ( كتعليل تقديم الأخ من الأبوين ) أى الأخ لأب وأم ( على الأخ من الأب في الإرث بامتزاج النسبين ) أى الأبوى والامى فان هذا التعليل يجمع عليه وهذا هو الظاهر من

## الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً

هبة المصنف وصرح به الجاربردى وقال القنرى فى شرح هذا المقام أن المجمع عليه لعليل تقديم الأول على الثانى بطله الامتزاج فى التكاح فيقاس على ذلك تقديمه عليه فى الارث أقول لا يخفى ما فيه من البعد ونبو كلام المتن عنه ولوعكس لكان أقرب وكأنه من الناسخ فإن قلت إذا كانت العلة مجمعة عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فيلزم أن يكون فيه اختلاف وإثبات بالقياس واللازم باطل قلنا يتصور الخلاف إذا كان الاجماع ظنياً كالثابت بالأحاد والسكوتى أو يكون ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع ظنياً أو يدعى الخصم معارضاً فى الفرع وبهذا ظهر ضعف ما زعم المراغى من أن وجود العلة فيما إذا كان قطعياً لا يسوغ الخلاف لأن مجرد ذلك لا يكفي فى هذا (الرابع) من الطرق (المناسبة) ويسمى أماله لأنه بالنظر إلى الوصف يتخال انه علة أى يظن ذلك ويسمى تخرج المناط لأنه إبداء مناط الحكم وحاصله أن يتعين فى الاصل العلة بمجرد ابداء الملازمة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار ملائماً لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص كذا ذكر المحقق قيل ابداء الملازمة إنما هو من ذات الوصف فقوله من ذات الاصل من سهو القلم أو مراده بالأصل الوصف على ما قيل ان العلة أصل فى الفرع فرع فى الاصل قال الفاضل وظاهر قوله فان النظر فى المسكر الخ أنه أراد بالأصل ما هو المتعارف وقصد أن النظر فى ذاته باعتبار ماله من الوصف والحكم يفضى إلى تعيين العلة المناسبة لمقتضى ما ذكره هو الوصف المتعين عليه بمجرد ابداء المناسبة لا نص وغيره ويقال فى الاصطلاح على ما هو أعم وهو الوصف الظاهر المنضبط الذى يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة أو دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته كالقتل العمد العدوان فانه وصف جامع للأوصاف المذكورة إذ يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه وهو القصاص المقصود هو بقاء النفس لأن العازم على القتل يرتدع إذا بعقل القصاص فيحفظ النفس عن القتل وهو المراد بقوله تعالى : ولكم فى القصاص حياة . قوله الظاهر احتراز عن الخفى والمنضبط عن المضطرب وقوله عقلاً عن الشبه وإنما فسر المقصود أمثلاً يتوهم أن المراد المقصود من شرعية الحكم كما ذكره الآمدى فيلزم الدور لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً فلو عرف كونه مناسباً بذلك لزم الدور وذكر الإمام فى الحصول للناسب تفسيرين أحدهما ما اختاره المصنف وهو قوله ( المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً )

وهو حقيق دنيوى ضرورى كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المنكرات والمال بالضمان والنسب بالحد

وفسر النفع والضرر بما فسرنا به المصلحة والمفسدة وثانيتها أنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه أى الجمع بينهما في سلك واحد ملائم فالمناسبة على الأول كون الوصف بحيث يقتضى إلى جلب النفع أو دفع الضرر وعلى الثانى ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء في العادة ثم قال التعريف الأول قول من يعطل الأحكام بالحكم والمصالح والثانى قول من ياباه قيل كل منها غير جامع إذ لا يصدق على القتل العمد العذران أنه يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ولا أنه ملائم لأفعال العقلاء في العادات مع أنه وصف مناسب لشرعية القصاص وبهذا ظهر أن عد الخنجرى مثل القتل للعمد العدوان والردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا أوصافاً مناسبة بعد أن فسر المناسب بأول تفسير الإمام عما لا يصح والمصنف لما بينه على ذلك جعل المقاصد أنفسهم أمثلة المناسب كما ستعرف لصدق التعريف عليها ولا يخفى ما فيه لتصريحهم بأن المعنى بالمناسب الوصف اللهم إلا أن يدعى الاشتراك أو الاصطلاح الجديد قال أبو زيد المناسب ما تعرض على العقول تلقته بالقبول وهو عما لا يمكن إثباته في المناظرة إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى وتلقى عقلك له بالقبول لا يصير حجة على وأبو زيد نفسه قائل أيضاً بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة دون مقام النظر إذ العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله ( وهو ) أى المناسب ( حقيق دنيوى ضرورى ) والمراد بالحقيقى مالم يظهر بعد البحث حقيقة أنه غير مناسب والاقناعى مقابله والدينى مارتعلق بمصلحة الدنيا ويقابله الآخرى وهو مارتعلق بمصلحة الآخرة والضرورى ما تكون المصلحة في محل الضرورة ويقابله المصلحى والتحسينى فإن الأول ما يكون في محل الحاجة لكن بحيث لم يذته إلى حد الضرورة والثانى مالم يكن في محل الحاجة ولا في الضرورة ونظر الحقيقى الدينى الضرورى المقاصد الخمسة التى روعيت في كل ملة الأول ( كحفظ النفس بالقصاص ) أى شرعيته بقوله : كتب عليكم القصاص (و) الثانى كحفظ ( الدين بالقتال ) لشرعية المقاتلة مع أهل الحرب بقوله : قاتلوا الذين لا يؤمنون . والزواج عن الردة والبدع المفضية إلى الكفر وذلك لأنه إذا قوبل مع أهل الحرب امتنعوا عن بيضة الاسلام وإذا قتل المرتد وزجر المبتدع لم يرتد أحد بعد ولم يحدث في الدين بدعة فحقيق الدين محفوظا ( و ) الثالث كحفظ ( العقل بالزجر عن المنكرات ) لشرع الحد ( و ) الرابع مثل حفظ ( المال ) الذى به المعاش ( بالضمان ) أى لشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق والمحارب أى قاطع الطريق ( و ) الخامس كحفظ ( النسب بالحد )

على الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني كتحريم  
القاذورات وأخروي كتزكية النفس وإقناعي يظن أناساً فيزول  
بالتأمل فيه ) أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيان وهما  
النص والاياء بأقسامهما شرع في الثالث وهو الاجماع فاذا أجمعت الأمة على ~~صكون~~  
الوصف الفلاني علة للحكم الفلاني ثبتت عليه له كجامعهم على أن علة تقديم الأخ من  
الأبوين على الأخ من الأب في الإرث هو امتزاج النسبين أي كونه من الأبوين وحيث  
فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل العقل بجامع امتزاج النسبين  
( قوله الرابع ) أي الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة ثم إن المصنف شرع  
في تعريف المناسب لأنه المقصود هنا ويعرف منه تعريف المناسبة والمناسب في اللغة هو  
الملائم واختلفوا في معناه الشرعي فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل  
عقلاً من ترتيب الحكم علة ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب منفعة أو دفع مضرة  
وذكر الآمدى نحوه أيضاً وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من  
ترتيب الحكم عليه وهو إيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وإن شئت  
قلت دفع مضرة وهو التعدي فإن الشخص إذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل وفي  
التعريف نظر لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه إليهما

أي بشرعه (على الزنا) لأن المزاحمة على الابضاع مفضية إلى الفساد والتقابل واختلاط الانساب  
المفضي إلى انقطاع تعاهد الأولاد للمنافى لبقاء النوع (و) حقيقى دنيوى (مصلحي كنصب الولي  
للصغير) كيلا تضعف حقوقه (وتحسيني) وهو على قسمين مايقع لاعلى معارضة قاعدة معتبرة  
( كتحريم ) تناول ( القاذورات ) وثانيهما مايقع على هذه المعارضة كالكتابة فإنها وإن كانت  
مستحسنة عادة وشرعاً إلا أنها منافية لقاعدة عدم جواز بيع الرجل ماله بماله (و) حقيقى (أخروي  
كتزكية النفس) عن الرذائل بالرياضة وتهذيب الأخلاق فإن منفعتها في سعادة الآخرة  
( وإقناعي ) وهو ما ( يظن ) في بادىء الرأى ( مناسباً فيزول ) ذلك الظن ( بالتأمل ) وامعان  
النظر ( فيه ) والبحث عنه كما يحق فيظهر عدم مناسبتة كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها وقياس  
الكلب عليه ووجه التمسك بالمناسبة أن نجاسة الشيء تناسب إدلاله ومقابلته بمال مناسب اعزازه  
وبينها منافاة فالنجاسة يظن أولاً مناسبتة لتحريم البيع لكن بالتفتيش يزول ذلك الظن إذا المعنى بنجاستها  
عدم جواز الصلاة معها ولا مناسبة بين المنع من استصحابها في الصلوة وبين منع نفسه قوله ومصلحي  
وتحسيني عطف على ضرورى وقوله وأخروي عطف على دنيوى وقوله وإقناعي عطف على حقيقى وقسم



حيث قالوا إن كان ظاهراً منضبطاً اعتبر في نفسه وإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت  
مظنته وقال الإمام من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول أن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء  
في العادات ومن يعلمها يقول أنه الوصف المقتضى إلى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً  
وفيه نظر أيضاً فانهم نصروا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن  
هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة ولا أنه وصف  
جانب للنفع أو دافع للضرر بل الجانب أو الدافع انما هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والسرقه  
والغصب والزنا وقال المصنف المناسب هو ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً فجعل  
المقاصد أنفسها أوصافاً مناسبة على خلاف اختيار الإمام وهو فاسد ألا ترى أن مشروعية  
القصاص مثلاً جالبة أو دافعة كما بيناه وليست هي الوصف المناسب لأن المناسب من أقسام  
العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لأنها معلولة لآلة وكذلك الردة وغيرها مما  
قلناه ( قوله وهو حقيقي إلى آخره ) يعني أن المناسب إما حقيقي أو إقناعي لأن مناسبتها إن  
كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي وإلا فهو الإقناعي والحقيقي إما دنيوي بأن يكون  
لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخرى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة. والدنيوي إما ضروري أو  
مصلحي أو تحسيني لأن الوصف المشتمل على المصلحة إن انتهت مصلحته إلى حد الضرورة  
فهو الضروري وإلا فإن كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وإن كانت مستحسنة في العادات  
فهو التحسيني فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس أو الدين أو العقل أو المال أو النسب  
فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص  
لأنه مقرر للحياة التي هي أجل المنافع وأما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين

البعض المناسب بحسب المقاصد التي شرع لها الأحكام على طريقة أخرى حيث قال ان ذلك  
ضربان ضروري وغير ضروري الضرب الاول إما ضروري في أصله أو مكمل له والاول  
أعلى المراتب في إفادة ظن الاعتبار كالحسنة الضرورية والثاني كد قليل المسكر وهو لا يزال  
العقل وحفظه حاصل بتحريم المسكر وتحريم القليل للتكميل لدعوة القليل إلى الكثير ومن  
حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والضرب الثاني إما حاجي أو غير حاجي والاول إما حاجي  
في نفسه كالبيع والاجارة والقروض والمساقاة فان المعاملة وإن ظنت أنها ضرورية فكل من  
هذه ليس بحيث لو لم يشرع لادى إلى فوات شيء من الضروريات الجنس واما مكمل للحاجي  
فكوجوب رعاية لكفالة ومهر المثل في الولي إذا زوج الصغيرة لأنه أشد افضاء إلى  
دوام النكاح فهو من مكملات مقصوده والثاني وهو غير الحاجي مالا حاجة  
إليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة وإن  
كان متديناً عدلاً يظن صدقه فلو جعل أهل الشهادة لحصل منه ما يحصل من الشاهد

والمرتدين فان الحرية والردة مناسبة له وأما العقل فمحفوظ بمشروعية الجزر عن المنكرات فانه مناسب له وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا وهذه الاشياء مناسبة لما ظاهراً وهي المعروفة بالكماليات الخمس التي لم تبج في ملة من الملل وأما المصالحى فكنصب الولي على الصغيرة أى تمسكته من تزويجها كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال إلا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفو الذى لو فات لربما فات لا إلى بدل وأما التحسينى فكنسب القاذورات فان نفرة الطباع عنها لحساستها مناسبة لحرمة توارها حثاً للناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لأن شرفهما لا يناسب العبد الذى هو نازل المقدار وأما الاخرى فهو المعالى المذكورة فى علم الحكمة فى باب تركية النفس وهى تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المتقتضية لشرعية العبادات فان الصلاة مثلاً وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والعصية فاذا كانت النفس زكية تؤدى المأمورات وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادات الاخرى وأما الافناعى فمثل له فى المحصول بتعليل الشافعى رضى الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم يقيس عليه السكاب والخنزير والمناسبة أن كونه نجساً يناسب اذلاله ومقابلته بالمال فى البيع اعزازاً والجمع بينهما متناقض فهذا وإن كان يظن به فى الظاهر أنه مناسب لكنه فى الحقيقة ليس كذلك لأن كونه نجساً معناه أنه لا يجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة قال : ( والمناسبة ، تفيد العلانية إذا اعتبرها الشارع فيه كالشكر فى الحرمة أو فى جنسه كامتزاج النسبين فى التقديم

الحر من المصلحة لكن سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليسكون الجرى على المألوف من محاسن العادات من تفويض الامر الافضل إلى ما هو أكثر فضيلة دون الادون وإن كان كل منهما قائم بكنه القيام بما يقوم به الآخر كذا ذكر المحقق ( والمناسبة تفيد العلانية إذا اعتبرها ) أى العلة المناسبة أى نوعها ( الشارع فيه ) أى فى الحكم يعنى فى نوعه ( كالسكر فى الحرمة ) فان السكر نوع من الوصف اعتبره الشارع فى نوع من الحكم كالحرمة فى الخمر فلذا يقاس النكاح على الخمر فى الحرمة لعل السكر هذا ولكن فى جعل السكر مثال المناسب على ما يشعر به كلامه نظر لعدم صدق تعريف المناسب عليه على أنه جعل فى التقسيم الاول حفظ العقل المناسب لا السكر ( أو ) يعتبر نوع العلة ( فى جنسه ) أى الحكم ( كامتزاج النسبين فى التقديم ) أى تقديم الاخ من الابوين على الاخ لاب فانه يقاس تقديم الاول على الآخر فى النكاح على تقديمه عليه فى الارث بجامع الامتزاج المذكور فانه وإن لم يثبت من الشارع اعتباره

أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة أو جنسه في جنسه كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد أقيمت مقام المظنون

في التقديم في النكاح لكنه قد اعتبره في التقديم في الجملة كما في التقديم في الإرث ، ومطلق التقديم جنس للتقديمين ( أو بالعكس ) أى يعتبر جنس العلة في نوع الحكم ( كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة ) فإنه يقاس سقوط الصلاة عن الحائض على سقوط ركعتي الصلاة من المسافر كركعتي الرباعية بجامع المشقة فالمشقة المشتركة بين مشقتي الحيض والمسافة جنس لهما ، وقد اعتبر في نوع الحكم ، وهو سقوط الصلاة ( أو ) يعتبر ( جنسه ) أى جنس العلة المناسبة ( فى جنسه ) أى الحكم ( كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف ) كما مر في قول على رضى الله عنه فأقيمت المظنة كالشرب مقام المظنون كالقذف في إيجاب حد القذف ( والمظنة قد أقيمت مقام المظنون ) في الشرع كما أن الخلوة مع الأجنبية وهى مظنة الزنا أقيمت مقامه في الحرمة فالحاصل أنه قيس وجوب الحد بالشرب من حيث أنه مظنة القذف على ثبوت حرمة الخلوة مع الأجنبية من حيث أنها مظنة الزنا بجامع أن كلا منهما مظنة تصلح أن تقوم مقام المظنون فالمظنة جنس للمظنتين ، وقد اعتبره الشارع في الحكم في الجملة كالحرمة والحكم من حيث هو جنس لوجوب الحد قال الفري وأعتبره الشارع في جنس الحكم ، وهو وجوب الحد الذى هو جنس لحد الشرب وحد الزنا أقول لا يخفى ما فيه على من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فهذه أربعة أقسام للنكاح الثابت عليه بحسب اعتباره نوعه في نوع الحكم أو فى جنسه أو جنسه فى نوعه أو فى جنسه والأشكلة ما مر وذكر في غير هذا الكتاب فى مثال الأول تعليل الحدث باللامسة الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع وفى الثانى إثبات ولاية النكاح للأب على الصغيرة كما ثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر ، وهو نوع اعتبر فى مطلق الولاية التى هى جنس لنوعى التصرف بالإجماع أو الإجماع على اعتباره فى جنس ولاية المال لإجماع على اعتباره فى جنس الولاية بخلاف اعتباره فى ولاية الإنكاح فإنه إنما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه فى الجملة وإن وقع الاختلاف فى أنه للصغر أو البكاره وأولها جميعاً \* وفى الثالث جواز رخصة الجمع بمنع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج فالحكم وهو رخصة الجمع نوع واحد ووصف الحرج جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع والحاصل بالمطر وهو التأذى به وهما نوعان وقد اعتبر جنسه فى رخصة الجمع للنص والإجماع على اعتبار

لأن الاستقراء دلّ على أن الله سبحانه شرّع أحكامه لمصالح العباد تفضيلاً وإحساناً فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظنّ كونه علة وإن لم تُعتبر وهو المناسب المرسل (اعتبره مالك) أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدهما أن يلغيه الشارع أى يورد الفروع على عكسه فلا إشكال في أنه لا يجوز التعليل

الحرج ولو في الحج فيها ، وأما اعتبار نوع الحرج كخروج السفر مثلاً فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لانص ولا إجماع على عليّة نفس حرج السفر ، وفي الرابع وجوب القصاص في القتل بالمثل قياساً على القتل بالمحدد بجماع كونها جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص ، وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الأطراف وغيرها من القوى والوصف جناية العمد العدوان وأنه جنس يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والإجماع وهو ظاهر لكن التحقيق أن اعتبار نفس القتل العمد العدوان في نفس القصاص في النفس ليس بالنص أو الإجماع بل لمجرد ترتب الحكم على وفقه بما فيه خفاء ووجهه أن لانص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد كذا ذكر الفاضل قوله (لأن الاستقراء) دليل على أن المناسب إذا كان معتبراً على أحد الطرق المذكورة يفيد العلية في نظر المجتهد وتقديره إن استقرأ الأحكام الشرعية (دل على أن الله سبحانه شرّع أحكامه لمصالح العباد تفضيلاً) عليهم (وإحساناً) إليهم فإن العلماء تبعوها فوجدوها مقارنة للحكم والمصالح غير منفكة عنها . فحكوا بأن شرعيتها للمصالح لكن لم يحكموا كالمعتولة بوجوب ذلك عليه لما عرف من أنه لا يجب عليه شيء بل قالوا : بأن ذلك إنما هو تفضل منه وإحسان وإذا كان كذلك (حيث ثبت حكم) شرعي (وهناك وصف) مناسب (ولم يوجد) وصف صالح للعلية (غيره ظنّ كونه علة) لذلك الحكم لكون الأصل عدم غيره من الأوصاف الصالحة للعلية \* وامتناع خلو الحكم عن العلة فالمناسبة حينئذ تفيد عليّة الوصف في ظن المجتهد والمظنون يجب العمل به قطعاً فيجب ترتب الحكم على هذا الوصف وهو المطلوب (وإن لم تعتبر) الشارع الوصف المناسب على أحد الاتحاد المذكورة (وهو المناسب المرسل اعتبره مالك) مطلقاً وعندنا هو على التفصيل كما سيجيء ثم اعلم أن المناسب المرسل على ما صرح به في المنتهى نوعان ما علم لإغاؤه شرعاً وما لم يعلم باعتباره ولا لإغاؤه الأول كما يجب الصوم على الملك الجاني في صوم رمضان بالوقوع فإن كونه ملكاً لا يزجره لإيجاب الاعتاق عن الإفطار لسهولة ذلك عليه مناسب لإيجاب صوم شهرين عليه مبالغة في زجره عن قضاء شهوة فرجه حرمة للصوم لكن ذلك ملغى شرعياً وإن أفتى به البعض في مثل هذا الملك إذ

فيه ، ولهذا أهمله المصنف وذلك كإحجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على مالك فإنه وإن كان أبلغ في ردعه من العتق . لكن الشارع الغاء بإجماعه الإعتاق ابتداء فلا يجوز اعتباره كما قلنا ، وقد أنكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفق بعض ملوك المغاربة بذلك الثاني أن يعتبره الشارع أى يورد الفروع على وفقه وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة . أو يومئذ إليها والالم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف \* أحدها أن يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة فإن السكر نوع من الوصف والتحرير نوع من الحكم ، وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ وإلى هذا أشار بقوله إذا اعتبرها الشارع فيه اعتبر النوع في النوع وإنما أهمل التصريح به لكونه يعلم بما بعده \* واعلم أن المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحرير المسكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره المناسب لأن نفس السكر لا يصدق عليه أنه جالب نفعا ولا دافع ضررا \* الثاني أن يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم ، وإليه أشار بقوله أو في جنسه وتقرير أنه يعتبر الشارع النوع في الجنس وذلك كامتزاج النسيب مع التقديم فإن امتزاج النسيب وهو كونه أخا من الأبوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم على الأخ من الأب فإنه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل الدية لمشاركتها له في الجنسية وإن خالفه في النوعية إذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الإرث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحرير النبيذ والخمر فإن الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحريرهما نوعا واحدا \* الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم وإليه أشار بقوله أو بالعكس ، وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فإن الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين ، وإنما جعلنا الأول جنسا والثاني نوعا لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض ، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة إلى المسافر والحائض فهو نوع واحد \* الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف في

---

الحصول مرتبة في الكفارة إذ الأقدم العتق ثم الصوم ثم الإطعام ، وهذا القسم مردود اتفاقا والافتاء المذكور بما لا يعتد به وأما الثاني فنحن في باب الأدلة المختلف فيها والمصنف خص المناسب المرسل بالقسم الثاني في الغاية القصوى وإليه يشير كلام الآمدى وعلى هذا أجرى الكلام هنا وإلا فالنكاح لم يعتبر القسم الأول إذ عدم اعتباره اتفاقا وفسره الإمام في المحصول بأنه وصف مناسب اعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد ما يدل على اعتبار عينه في عينه وبالنظر إلى هذا التفسير قد تحير المراجع في هذا الموضع وظن سقوط شيء من المتن وقد

جنس الحكم أى قال رضى الله عنه فى شارب الخمر أرى أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى  
 فيكون عليه حد المفترى يعنى القاذف ، ووافقه الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف  
 على الشرب لا لكونه شرباً بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياساً على إقامة  
 الخلوة بالأجنبية مقام الوطء فى التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة  
 التى هى جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف فى الحكم الذى هو جنس لايجب حد القذف  
 ولحرمة الوطء والمراد بالجنس هنا هو القريب لأن اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد  
 هو المناسب المرسل كما ستعرفه ثم اعلم أن للجنسية مراتب قال فى المحصول فأعم أوصاف الأحكام  
 كونه حكماً ثم الحكم ينقسم إلى وجوب وغيره والوجوب إلى عبادة وغيرها والعبادة إلى صلاة  
 وغيرها والصلاة إلى نافلة وغيرها فما ظهر تأثيره فى الفرض أخص بما ظهر تأثيره فى الصلاة  
 قال وكذا فى جانب الوصف فأعم الأوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضرورى  
 ( قوله لأن الاستقرار ) هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقديره أن المناسبة فى هذه الأقسام  
 الأربعة تفيد العلية لانا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملاً على مصلحة عائدة  
 إلى العباد ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان  
 لا على سبيل العزم والجور خلافاً للمعزولة وحيفئذ حيث ثبت حكم فى الصورة وهناك وصف  
 مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الأوصاف الصالحة لللية غلب على الظن  
 أنه هاته لكون الأصل عدم غيره وإذا ثبت أنه علة ثبت أن المناسبة تفيد العلية وهو المدعى  
 وقال الإمام فى المعالم أنه لايجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ( قوله وإن لم تعتبر )  
 هو بالناء بنقطتين من فوق لانه قسم لقوله والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه وأشار  
 بهذا إلى القسم الثالث وهو المناسب الذى لايعلم هل اعتبره الشارع أو ألغاه وهو المسمى بالمناسب  
 المرسل وفى اعتباره خلاف يأتى مبسوطاً فى الكتاب الخامس إن شاء الله تعالى قال الإمام وذلك  
 إنما يكون بحسب أوصاف هى أخص من كونه وصفاً مصلحياً وإلا فمعظم كونه وصفاً مصلحياً  
 مشهود له بالاعتبار ولاجل ما ذكره أعنى الإمام هجر عن المناسب المرسل بأنه المناسب الذى اعتبر  
 جنسه فى نفسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه وهذا التفسير الذى فسر بأنه كلام  
 المصنف للمرسل وهو أن لايعلم اعتباره ولا إلغائه صرح به الأمدى وكذلك المصنف فى الغاية  
 القصوى ، وقال ابن الحاجب المرسل هو الذى لم يعتبره الشارع سواء علم أنه ألغاه أم لم يعلم  
 الإهتبار ولا الإلغاء وإنما حملنا كلام المصنف على الأول لكونه مطابقاً لكلامه فى الغاية  
 وموافقاً لما نقله عن مالك فإن مالك لم يخالف فى القسم الذى ألغاه الشارع قال ( والغريب

عرفت استقامة الكلام بتفسير المصنف قوله ( والغريب ) تقسيم للناسب باعتبار آخر

ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملاثم ما أثر جلسه في جنسه أيضاً والمؤثر ما أثر جنسه فيه مسألة المناسبة لا تبطل بالمعارضة

على ما ذكره الجاربردى وهو أن المناسب اما غريب أو ملاثم أو مؤثر فالمناسب الغريب ( ما أثر هو فيه ) أى نوعه في نوع الحكم ( ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا ) فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضراوات كذا ذكر الفزرى أقول هذا إنما يصح على قول مالك دون الشافعى فالأقرب أن يقال معناه أن نوع الوصف كالطعم مؤثر فى نوع الحكم كحرمة الربا أو جنسه كالانتفاع مثلاً غير مؤثر فى جنس الحكم كحرمة مطلق المبادلة ( والملاثم ما أثر جنسه فى جنسه أيضاً ) كما أثر نوعه فى نوعه كالقتل العمد العدوان فانه مؤثر فى وجوب القصاص . وكذا جنس الجنابة معتبر فى جنس العقوبة ( والمؤثر ما أثر جنسه فيه ) أى فى جنس الحكم لا نوعه فى نوعه ومثاله قد مر فى أمثلة المناسبات الاربعة ولم يذكر مالم يؤثر نوعه فى نوعه ولا جنسه فى جنسه لكونه مردوداً كذا ذكر الجاربردى وشرحه الخنجى نظراً إلى ظاهر العبارة بأن المؤثر هو ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم كالشقة فى اسقاط الصلاة واختار الفزرى ما فى المحصول من أنه الوصف المؤثر فى جنس الحكم وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ فلعلة كان هكذا والمؤثر ما أثر فى جنسه والحق أن المؤثر هو الذى ثبت اعتبار نوعه فى نوع الحكم بنص أو إجماع على مانص عليه الاستاذ والآمدى والمدقق وغيرهم وان الغريب قسمان الأول ما اعتبر فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم فقط لكن لا بنص ولا إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط وهو ثبوته معه فى المحل كاعتبار الاسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص المسمى إلى العلية وعدم ظهور اعتبار نوعه فى جنس الحكم ولا بالعكس ولا جنسه فى جنسه . والثانى ما اعتبر جنسه فى جنسه فقط ولا بنص ولا إجماع . والملاثم ما اعتبر نوعه فى نوعه لكن لا بنص ولا إجماع مع اعتبار جنسه فى جنسه كذا ذكر الآمدى والمذكور فى المختصر وشرح المحقق أن الملاثم مالم يعتبر نوعه فى نوع الحكم بالنص أو الإجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط لكن بشرط أن يثبت بأحدهما اعتباره فى جنسه أو العكس أو جنسه فى جنسه وإن لم يثبت فهو الغريب ومالم يعتبر نوعه فى نوع الحكم لا بنص ولا إجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وهو إما معلوم الالغاء أولاً والثانى إما من المعلوم اعتبار نوعه فى جنس الحكم أولاً والأول مع الأخير مردود اتفاقاً والوصف مختلف فيه \* ( مسألة — المناسبة لا تبطل بالمعارضة ) يعنى إذا ثبت حكم على وفق وصف مشتمل على نفع لكن يلزم منه ضرر أيضاً فتعارض النفع والضرر لا تبطل مناسبتة للحكم

لأنَّ الفعل وإنْ تضمنَ ضرراً أزيد من نفعه لا يصيرُ نفعه غيرَ نفعٍ لكنَّ يندفعُ مقتضاهُ ) أقول هذا تقسيم للقسم الأول وهو المناسب الذي علم إعتباره وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه إلى الغريب والملائم والمؤثر \* والمناسب الغريب هو الذي أثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه وسمي به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره ومثاله الطعام في الربا فإن نوع الطعام مؤثر في حرمة الربا وليس جنسه مؤثراً في جنسه وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة \* والملائم هو ما أثر جنسه في جنسه كما أثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فإن نوعه مؤثر في وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجنابة مؤثر في جنس القصاص وهو العقوبة قال الآمدي وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسيين وما عداه فختلف فيه \* والمؤثر هو ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير كالمشقة مع سقوط الصلاة على ما مر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في أصلية الحاصل والمحصول فأما المحصول ففيه قبيل الكلام على المشبه أن المؤثر هو ما أثر نوعه في بعض الحكم قال كاترأج النسبين مع التقديم كما تقدم إيضاحه وهذا عكس ما ذكره المصنف وأما الحاصل ففيه في الموضع المذكور أيضاً أن المؤثر هو ما أثر جنسه في جنس الحكم والظاهر أنه اشتبه عليه كلام الإمام فغلط في اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب أيضاً هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع إن كان إعتباره بتنقيص الشارع على كونه علة أو بقيام الإجماع عليه فهو المؤثر وإن كان إعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر إن اعتبر عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنسه فهو الملائم وإن

على المختار ( لأن الفعل ) الواقع على وفق المناسبة ان تضمن ضرراً أقل من نفعه لا يبطل المناسبة وإلا لزم إبطال المرجوح الراجح وإن تضمن ضرراً مساوياً لم يبطل أيضاً امتناع إبطال أحد المتساويين الآخر وإن كان الضرر أزيد من النفع فكذلك لأن الفعل ( وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع ) لاستحالة الانقلاب ( لكن يندفع مقتضاه ) أي مقتضى المنع لكونه مرجوحاً ، وعدم ترتب الحكم على الوصف المتضمن للنفع لمعارض الضرر ، لا يقدح في مناسيته للحكم . ولا في علميته ، لما سيجيء من أن النقص مع المانع غير قاذح في العلية . وإنما اقتصر على الشق الأخير . لأن عدم بطلان المناسبة على هذا التقدير يستلزم عدم بطلانها على التقديرين الأولين ، ومختار المدقق بطلان المناسبة بالمعارضة . لأن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة تساويها أو تزيد عليها ، ومن قال لعقل مع هذا مع ربح مثل ما تخسر ، أو أقل منه لم يقبل ، وعلل بأنه لا ربح حينئذ ، ولو فعل لعد



اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب وإذا علمت هذا علمت أنه مخالف لكلام المصنف في المؤثر والملائم وموافق له في الغريب ، وأما الآمدى فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب . وأعم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه إما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما في نوع الحكم أو جنسه أو كليهما قال الآمدى : والواقع من هذه الأقسام خمسة ذكر في الكتاب ألقاباً ثلاثة منها وبقي منها قسمان سبق مثالهما لم يتعرض للقيهما . أحدهما : أن يكون جنس الوصف مؤثراً في جنس الحكم دون النوع في النوع كتأثير المظنة في مظنونها على من سبق إيضاحه ، وتمثيلة بشرب الخمر . قال في الأحكام ، وهو من جنس المناسب الغريب . والثاني : أن يكون نوع الوصف مؤثراً في جنس الحكم كامتزاج الفسبين مع التقديم وقد لقيه ابن الحاجب بالملائم كما تقدم نقله عنه ( قوله : مسألة الخ ) اعلم أن الوصف إذا كان مشتملاً على مصلحة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجباً لإبطال مناسبته للحكم أم لا فيه مذهبان حكاهما في الأحكام من غير ترجيح أحدهما وهو المختار عند ابن الحاجب أنها تبطل إذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة والثاني لا تبطل وهو اختيار الإمام وأتباعه واستدل المصنف عليه بأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق وإذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب أنه لا يترتب عليه مقتضاء لكونه مرجوحاً قال : ( الخامس - الشبهة قال القاضي المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب أو بالتبع كالطهارة لاشتراط النية

خارجاً عن تصرفات العتلاء \* ( الخامس ) من طرق العلة ( الشبهة ) ذكر المحقق أن الوصف إن علم مناسبته بالنظر إليه فهو المناسب ، وإلا فإن اعتبره الشارع في بعض الأحكام والتفت إليه فهو الشبهة ، وإلا فالطرد قال القاضي : وتحقيق كونه من الطرق أن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيظن عليه كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً بالعلية وقد تنازع في إفادته للظن فيحتاج إلى إثباته شيء من مسالك العلة من إجماع أو نص أو شبه إلا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة ولا يخرج عن كونه شبهياً إلى كونه مناسباً مع ما بينهما من التقابل اللهم إلا إذا كان الوصف شبهياً في بادية الرأي ثم ثبت عليه بأن يتأمل فيبين له مناسبة ( قال القاضي ) الوصف ( المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة ) في قياس التمييز على الحر لمناسبة زوال العقل بالذات للتحريم ( فهو المناسب ) المقبول اتفاقاً ( أو ) ناسب الوصف الحكم ( بالتبع ) بأن لا يناسب بنفسه بل يقتضى أمراً مناسباً للحكم ( كالطهارة لاشتراط النية ) في قياس الوضوء على التيمم فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا اشتراط

فهو الشَّبه وإن لم يُناسب فهو الطَّرْدُ كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم يناسب إن علم اعتبار جنسه القريب فهو الشَّبه وإلا فهو الطَّرْد واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم وابنُ علية في الصورة

في طهارة الخبث بل لاقتضائها من حيث التقرب إلى الله وصف العبادة المناسبة لاشراطها (فهو الشبه) وإنما سمي بذلك . اما لانه يشبه الطردى من حيث أنه غير مناسب ، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع إليه ، واما لان عدم مناسبته للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية ومناسبته بالتبع ظن العلية فاشتباه الامر فيه ، وفسر بعضهم المناسب بالذات بما تعقل فيه المناسبة ، وإن لم يرد الشرع ، والمناسب بالتبع بخلافه ( وإن لم يناسب ) الوصف الحكم لا بالذات ولا بالتبع ( فهو الطرد ) المردود اتفاقاً ( كبناء القنطرة للتطهير ) في قياس الماء المستعمل على الماء في النهر بجامع كون كل منهما مائئاً تبنى عليه القنطرة فإن بناء القنطرة لا يناسب التطهير لا بالذات ولا بالتبع . كذا ذكر الجاربردى وذكر الفهرى في المثال قياس الخل على الدهن في عدم إزالة النجاسة بجامع أن كلا منهما مائع لا تبنى عليه القنطرة وبناء القنطرة علة للتطهير فإذا اتفق انتفى لحكم ( وقيل ما ) أى الوصف الذى ( لم يناسب ) الحكم ( إن علم ) في الشرع ( اعتبار جنسه القريب ) أى الجنس القريب للحكم ( فهو الشبه ) كما يقال الطهارة من الخبث لا تجوز إلا بالماء كالحديث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فإن هذا لوصف لا يناسب تعيين الماء سكن في الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذى هو أعم مما يراد الصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وإنما سمي شبيهاً لأنه يشبه غير المعبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه في جنسه قد تبين ( وإلا ) أى وإن لم يعلم ذلك الاعتبار ( فهو الطرد ) قال الجاربردى اختلفوا في أن الشبه الذى يغلب ظن العلية هى المشابهة حكماً أو صورة أو أعم ( واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم وابن علية ) يعتبرها ( في الصورة ) وعلى هذا الخلاف الحق الشافعي العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما مما يباع ويشترى وهو المشابهة في الحكم وحمل ابن علية على الحر ليجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما إنسان مكلف وهو المشابهة الصورية وذكر الفهرى الخلاف في العبد المقتول خطأ إن زادت قيمته على دية الحر فالشافعي يعتبر القيمة أى قدر كانت إلحاقاً له بسائر المملوكات في الحكم كالفرس وغيره إذا تلف . وابن علية يقول : لا يجب ما زاد على دية الأحرار إلحاقاً له بالأحرار ، وفيكون هذه المسألة مما نحن فيه كلام ، وهو أنهم ذكروا أنه قد يطلق الشبه على معنى آخر

والإمام ما يظن استلزامه ولم يعتبر القاضى مُطلقاً لنا أنه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم قال ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع قلنا ممنوع أقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلفوا في تعريفه فقال بعضهم : وهو الوصف الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ، ولكن أنف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام فهو دون المناسب و فرق الطردى ولاجل شبهه بكل منهما سمى الشبه ومثاله قول الشافعى فى إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها فى بعض الأحكام كس المصحف والصلاة والطواف يوم اشتغالها على المناسب وهذا القول نقله الآمدى عن أكثر المحققين قال وهو الأقرب إلى قواعد الأصول ولم يذكره المصنف وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام

وذلك أن الوصف الجامع لوصف آخر إذا تردد بهما الفرع بين أصلين يشاركهما فى الجامع إلا أنه يشارك أحدهما فى أوصاف أكثر الحاقه به شها كالنفسية والمالية فى العبد المقتول فإنه يتردد بهما بين الحر والغرس ، وهو بالحر أشبه مشاركته له فى الأوصاف والأحكام أكثر ، وحاصله تعارض مناسبتين يرجح إحداهما وليس من الشبه المقصود فى شيء كذا ذكر المحقق (و) اعتبر (الإمام ما يظن استلزامه) للحكم يعنى متى حصلت المشابهة فى شيء يظن أنه مستلزم للحكم بأن يظن أنه علة أو مستلزم لها صح القياس صورية كانت المشابهة أو حكمية وإلا فلا (ولم يعتبر القاضى) الشبه (مطلقاً) ذاهباً إلى أنه ليس من مسالك العلة أصلاً (أنا) على كونه طريقاً للعلية (أنه يفيد ظن وجود العلة) أما على التفسير الأول أنه فلاقضاء ما هو مناسب للحكم وأما على التفسير الثانى فلأنه لما ثبت تأثير جنسه فى نفسه ولم يكن غيره من الأوصاف أصح منه فى العلية ولم يكن للحكم الثابت قبوله يدمن العلة غلب على الظن إسناد الحكم إليه (فيثبت الحكم) به (قال) القاضى الوصف حيث يتحقق الشبه ليس بمناسب وإلا لكان المناسب المجمع على قبوله (و) ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع (لأنه طرد) قلنا (إن أريد المناسبة بالذات سلينا أنه ليس بمناسب لكن كونه مردوداً بالإجماع) ممنوع (ولا نسلم أنه طرد ، وإنما يصح لو لم يناسب بوجه من الوجوه ، وهو ممنوع بل يناسبه بالتبع أو باعتبار جنسه فى نفسه كما مر ، وإن أريد المناسبة فى الجملة فلا نسلم أنه ليس بمناسب قوله ، وإلا لكان مجمعا على قبوله قلنا : لا نسلم وإنما يصح لو ناسب بالذات

فهو الشبه كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا لاشتطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، وإن لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكي مثلاً على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله إنه مائع تنبئ القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياساً على الماء في النهر فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً أو مستلزماً له ، وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم إن علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه وإن لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر لأن وجوبه في مقابلة الوطء إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ، ووجه اعتباره فيه أنه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الأول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعبر بقياس الدلالة وقد فسروه بأنه الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني أنه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب ، ولم يرجح الإمام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضاً ، وأعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للناسب بالطرد ذكره جماعة والتعبير المشهور فيه هو الطرد بزيادة الياء وأما الطرد فن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي في القسم الثاني ( قوله : واعتبر الشافعي الخ ) هو فرع آخر سماه الشافعي قياس الأشياء ، وأدخله المصنف في مسألة قياس الشبه لأن فيه مناسبة له ، وحاصله أنه إذا تردد فرع بين أصليين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخر في الصورة . فإن الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم ، ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزداد على الدية ، ونقله إمام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة وأحمد ، ولهذا أوجب أحمد التشهد الأول كالثاني ولم يوجب أبو حنيفة الثاني كالاول وقال الإمام غفر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقاً سواء كان في الصورة أو الحكم ، وقال القاضي أبو بكر : لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقاً ومقتضى كلام المصنف ان القاضي خالف في الشبه وفي قياس الأشياء ، وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفي بأن قياس الأشياء ليس فيه خلاف لأنه . تردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس وذكر في البرهان قريباً منه أيضاً وكلام المحصول لا يرد عليه

فىء فانه نقل خلاف القاضى فى الشبه خاصة ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال واعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصليين إلى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل إشارة إلى وقوع الفرع بين أصليين ( قوله لنا ) أى الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف حلة أما على التفسير الأول من تفسيرى المصنف فلائنه مستلزم للعلة وأما على التفسير الثانى فلائنه لما ثبت أن الحكم لابد له من علة ورأينا تأثير جنس الوصف فى جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كأن ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناذه إلى غيره وإذا ثبت إفادته للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة احتج القاضى بأن الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع وأجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزماً للمناسب وقد لا يكون فان كان مستلزماً له فليس مردوداً بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو أول المسألة قال : ( السادس الدوران وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه وهو يفيد ظناً وقيل قطعاً وقيل لا قطعاً ولا ظناً لنا أن الحوادث له علة وغير المدار ليس بعلة لأنه إن وجد قبله فليس بعلة للتخلف وإلا فالأصل عدمه

بحدوث الطريق ( السادس الدوران ) ويسمى الطرد والعكس ( وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه ) ومثل الإمام بحدوث حرمة العصير عند حدوث وصف الاسكار وزوالها عند زواله كما إذا صار خلا ويسمى الوصف مداراً والحكم دائراً ( وهو ) أى الدوران بمجرد ( يفيد ظناً ) بعلة الوصف وهو مختار إلا أكثر ( وقيل ) يفيد ( قطعاً ) بذلك وهو قول المعتزلة ( وقيل لا ) يفيد ( قطعاً ولا ظناً ) بل الدوران المراد به المعنى المذكور مع صلوحية العلية بمعنى ظهور مناسبة ما يفيد ظن العلية إذ لا خفاء فى أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدمه ما حصل ظن العلية بخلاف ما إذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة الخصوصية للملازمة للسكر فانها تعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعاً ولأن الدوران بالمعنى الذى ذكرتم يصدق على تلازم المتضايقين ثبوتاً وانتفاءً مع القطع بعدم العلية ( لنا ) على المختار ( أن ) الحكم ( الحادث له علة ) البتة أما حدوثه أو لكون الاحكام تابعة لمصالح ( وغير المدار ليس بعلة لأنه ) أى غير المدار ( إن وجد قبله ) أى الحكم ( فليس بعلة للتخلف ) أى تخلف ما فرض معلوله وهو الحكم عنه ( وإلا ) أى وإن لم يوجد قبل الحكم ( فالأصل عدمه ) إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان فيكون

وأيضاً عليّة بعض المدارات مع التخلّف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم عليّة بعضها لأن ماهيّة الدوران إما أن تدلّ على عليّة المدار فيلزم عليّة هذه المدارات أو لا تدلّ فيلزم عدم عليّة تلك للتخلّف السالم عن المعارض والأول ثابت فانتفى الثاني وعورض بمثله

هند حصوله الحكم أيضاً معدوماً ظاهراً فلا يكون علة لامتناع حدوث المعلول مع عدم العلة وإذا لم يكن بد من العلة ولم يكن غير المدار علة ظن كونه علة فأفاد الدوران ظن العلية قال الفخرى وفيه نظر أقول ولعل وجهه أنا لا نسلم أن غير المدار ان وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلّف لجواز أن يكون التخلّف لما نفع وهو غير قادح في العلية بل إذا ينافي العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع ( وأيضاً عليّة بعض المدارات مع التخلّف ) أي تخلّف الدائر عنه ( في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم عليّة بعضها ) أي المدارات كالذي لم يتخلّف الدائر عنه ( لأن ماهية الدوران إما أن تدلّ على عليّة المدار ) للدائر ( فيلزم عليّة هذه المدارات ) التي لم يتخلّف الدائر عنها في شيء من الصور للدليل الدال على عليّتها كما تلزم عليّة المدارات المتخلّف عنها الدائر (أو) الماهية (لا تدلّ) على عليّة المدار ( فيلزم عدم عليّة تلك ) أي المدارات التي تخلّف عنها الدائر ( للتخلّف ) الدال على عدم العلية ( السالم عن المعارض ) وهو دلالة ماهية الدوران على العلية قال الجاربردى وإن لم تدلّ الماهية يلزم أن لا يكون شيء من المدارات علة للتخلّف أقول ينبغي أن يحمل على أنه لا يكون شيء من المدارات المتخلّف عنها علة للتخلّف وإلا لم يستقيم على ما لا يخفى ( والأول ) أي عليّة بعض المدارات مع التخلّف ( ثابت ) كما في التنازع بالألقاب الدائر معه الغضب وجوداً وعدماً وفي شرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لأنه قد يتخلّف الغضب عن الأول والاسهال عن الثاني مع عليّة كل منهما ( فانتفى الثاني ) وهو عدم عليّة بعض المدارات فيثبت عليّة جميعها وحاصل الدليل التمسك بقياس استثنائي مركب من منفصلة مانعة الجمع ووضع المقدم لينتج رفع التالى فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم وصورته ان يقال اما أن تثبت عليّة بعض المدارات المتخلّف عنه الدائر أو تثبت عدم عليّة بعض آخر لكن عليّة البعض الأول ثابتة فيلزم انتفاء عدم عليّة البعض الآخر فتثبت عليّته ويلزم عليّة الجميع ( وعورض ) هذا الدليل ( بمثله ) وقيل عدم عليّة بعض المدارات مع التخلّف في شيء من الصور لا يجتمع مع عليّة بعض آخر لأن ماهية الدوران ان دلت على العلية كان البعض الأول علة فالحل علة وان لم يدلّ كان البعض

## وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض

الآخر غير علة بالأصل فلا يكون شيء منها علة والأول وهو عدم علية البعض الأول ثابت كما في الاتفاقيات فانتفى الثاني وهو علية بعض المدارات ( وأجيب بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض ) وحيثئذ نختار أن الدوران يدل على العلية ولا نسلم علية تلك المدارات المتخلف عنها الدائر وإن وجد الدليل على علية لوجود المعارض وهو التخلف فلا تتم المعارضة كذا ذكر الفري أقول يقال عليه يلزم عليه تلك المدارات لوجود الدليل وعدم المعارض إذ التخلف لا يصلح معارضا إلا لو لم يتم قولكم والأول ثابت كما في التنازع وشرب السقمونيا وأيضاً قد سبق أن التخلف لما منع غير مناف للعلية فلا يصح معارضا لما يدل عليها على أنه يمكن التقرير على وجه لا يتأتى عليه هذا الجواب وهو أن علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية بعض يعين ما ذكرتم والثاني ثابت كما في الجزء الأخير للعلة مع المعلول والمتضايقين فانتفى الأول فلا يكون شيء منهما علة والمراعى جمل قوله وأجيب مرة جواباً عن الوجه الأول ووجهه ما ذكرنا في تقرير نظر الفري وأخرى عن الوجه الثاني أقول تقريره أنا نختار عدم دلالة ماهية الدوران على العلية قوله فيلزم عدم علية المدارات الغير المتخلف عنها الدائر للتخلف قلنا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون التخلف لمعارض فلا ينافي العلية لجواز التخلف عن العلة التي هي في الحقيقة اماراة فلا يلزم عدم العلية أو يختار دلالة الماهية على العلية قوله فيلزم علية المدارات الغير المتخلف عنها الدائر قلنا لا نسلم لجواز أن يكون ثمة ما يدل قطعاً على عدم العلية كما في الجزء الأخير للعلة فيتخلف مدلول الدوران لمعارض وشنعة الفري بأن ذلك تحير منه في تطبيق قوله وأجيب على المتن وإن سبب ذلك سقوط لفظ وعورض بمثله عن النسخة الواقعة اليه أقول الحق أنه لا بعد في أن يجعل وأجيب جواباً عن الوجه الثاني أيضاً فيكون ثمة جوابان أحدهما بالمعارضة والثاني بالحل وقدرة الخنجة المعارضة بأن عدم علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع علية بعض لأن الماهية إن لم تدل على العلة لزوم عدم علية ذلك البعض للتخلف السالم عن المعارضة وإن دلت لزوم علية الأول ثابت فانتفى الثاني ولا خفاء أنه لم يبين في الحق الأول إلا اثبت أحد الأمرين ولا يلزم منه عدم اجتماعها مع أنه هو المقصود بالبيان إذ ذاك إنما يثبت ببيان انتفاء أحدهما وبين الجاربردى المعارضة بأن عدم علية البعض مع علية بعض لا يجتمع لأن الماهية إن دلت على العلية لزوم علية الجميع وإن لم تدل لزوم أن لا يكون شيء من المدارات عملاً بالأصل السالم عن المعارض والأول ثابت كما في مثل المتضايقين وغيره فانتفى الثاني وتقرير الجواب أنا لا نسلم أن الدوران إن دل على العلية لزوم علية كل مدار لأن دلالة عليها ظنية والمدلول قد يتخلف عن الدليل

قيل الطرد لا يؤثر والعكس لم يُعتبر قلنا يكون للمجموع ما ليس لأجزائه) أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدى وابن الحاجب الطرد والعكس وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعده وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم أن الدوران قد يكون في محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها وأماذواتها فهي قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعده يقتضى أنه لا بد أن يكون الوصف علة للحدوث والعدم فان الباء دالة على التعليل وقد صرح الغزالي في المستصفى وفي شفاء العليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو أن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة واعتراض عليه الإمام غفر الدين في الرسالة البهائية بأن قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة له فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف لا جرم أن الإمام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايقين كالنفقة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران لأن الدوران يفيد العلية كما سيأتي وأحد المتضايقين ليس علة للآخر لأن العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا واختلفوا في أن الدوران هل يفيد العلية أم لا فقال الإمام والمصنف أنه يفيد التعليل ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعاً وقال بعضهم لا يفيدها أصلاً لا قطعاً ولا ظناً

الظني لمعارض ثم قال ويحتمل وجهاً آخر وهو أن الترجيح معنا فان قولكم بعدم علية شيء من المدار مع مقارنة الحكم في بعض الصور لإثبات الحكم بلا علة إذ المفروض أن الأصل عدم علة أخرى وهو فاسد بخلاف ما ذكرنا من دلالة الدوران على العلية فان غايته تخلف المدلول عن الدليل وهو جائز لمعارض أقول الاول لا خفاء في صلوحه جواباً عن أصل الاستدلال كما مر والثاني دليل مستقل لترجيح لاحد الدليلين على الآخر إلا إذا ثبت صحة الترجيح بكثرة الأدلة كما استدلل على مذهب الخصم و ( قيل الطرد لا يؤثر ) في إفادة العلية وفاقا ( والعكس لم يعتبر ) في العلل الشرعية إذ لم يعتبر في العلة أن يلزم من انتفائها انتفاء المعلول لجواز أن يثبت الحكم بعامل شتى فلا شيء منها دل على العلية والدوران مركب منها فلا يفيدهما ( قلنا ) لا يلزم من عدم دلالة كل منها بانفراده على العلية عدم دلالة المجموع المركب عليها إذ قد ( يكون للمجموع ما ليس لأجزائه ) كما في الحبل المؤلف من الشعرات والخبر المتواتر المركب



واختاره الآمدى وابن الحاجب وكلام المحصول فى الافعال والاختيارية قبل البعثة يقتضيه  
 ( قوله لنا ) أى الدليل على ما قلنا من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حدثا  
 وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة فعلته أما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون  
 غير المدار وهو العلة لأن ذلك الغير إن كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له  
 ولا لازم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل وإن لم يكن موجودا فالأصل بقاؤه على  
 العدم وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى  
 الثانى ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف  
 ذلك الدائر عن ذلك المدار فى شئ من صورته لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر  
 لأن ماهية الدوران من حيث هى إما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فإن دلت فيلزم  
 علية هذه المدارات التى هى فرضنا عدم عليتها لأنه حيث وجد الدوران وجد علية المدار  
 للدائر فلا تجتمع علية المدارات مع عدم علية بعضها وإن لم تدل ماهية الدوران على علية  
 المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التى فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر فى شئ  
 من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض  
 وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضى علية المدار وتخلف  
 يقتضى عدم عليته فيبينهما تعارض فنبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع  
 عدم علية بعضها والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لأن شرب السقمونيا  
 علة الاسهال مع تخلف الاسهال فى بعض الامكنة بالنسبة إلى بعض الاشخاص وإذا ثبت  
 الاول اتفق الثانى وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفاء علية جميع المدارات  
 وهو المدعى وإنما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية  
 تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية ( وقوله وعورض ) أى عارض الخصم  
 هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بغينه فيقال علية بعض المدارات  
 مع التخلف الخ إلا انا نبذل قولهم والاول ثابت فينتفى الثانى بقولنا والثانى ثابت كالمضايقين  
 فينتفى الاول هذا هو الصواب فى تقريره فاعتمده وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة  
 هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لأنه يلزم بما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر  
 مع التخلف فى بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول فانه يجوز أن  
 يتخلف المدلول المانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها أن يوجد  
 المدلول بدون الدليل وهو غير معقول ( قوله قيل الطرد ) أى احتج من قال أن  
 الدوران لا يفيد العلية مطلقا بأن الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشئ على  
 وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشئ على عدم غيره والطرد لا يؤثر فى إفادة العلية  
 لأن الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية

لا توجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر في العلال الشرعية على الصحيح لأن عدم العلة مع وجود المعلول لعلّة أخرى لا يقدح في عليّة العلة المدعومة لجواز أن يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة إلى الحدث وأجاب المصنف بأنه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة مجمرهما فانه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لا يكون لكل واحد من الأجزاء كالأجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير مؤثر ومجموعهما مؤثر قال \* (السابع) التقسيم الحاصر كقولنا ولاية الإيجاب إمّا أن لا تعلل أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل باطل سوى الثانى فالأول والرابع للإجماع والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها والسيبر غير الحاصر مثل أن تقول علّة حرمة الربا إمّا الطعم أو الكيل أو القوت فإن قيل لا علّة لها أو العلّة غيرها قلنا قد بينّا أن الغالب على الأحكام

من الآحاد وأيضا الاتفاق على عدم تأثير الطرد ممنوع \* الطريق \* (السابع) التقسيم وهو نوعان لأنه ان كان منحصرا بين النفي والاثبات فهو التقسيم (الحاصر) وإلا فالسيبر الغير الحاصر \* الاول إنما يفيد القطع بالمطلوب إذا كان الحصر وإبطال غير المطلوب قطعين فيكون حجة في العقليات والشرعيات مثال الشرعى (كقولنا ولاية الإيجاب) معللة بالبكارة لأنها (إما أن لا تعلل) بشيء (أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل) أى جميع الأقسام (باطل سوى) القسم (الثانى فالأول) وهو أن لا يعمل بشيء (والرابع) وهو أن يعمل بغيرهما باطلان (الإجماع) على التعليل وعلى أن غيرهما ليس بعلة للولاية (والثالث) وهو التعليل بالصغر باطل لأنها لو عللت به لثبتت الولاية على البنت الصغيرة واللازم باطل (لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها) من ولها وإذا بطلت الأقسام سوى الثانى ثبتت عليه وهو المطلوب (و) الثانى وهو (السيبر غير الحاصر) حجة في الشرعيات فقط إذ لا يفيد القطع (مثل أن تقول علّة حرمة الربا) في البر (إما الطعم أو الكيل أو القوت) والكل باطل سوى الطعم فتمتعين التعليل به \* فمحصول الامام وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعليل حرمة الربا فيه وعلى حصر العلال في الأقسام وإلا لكان تقسما حاصرا (فإن قيل) على السيبر لا نسلم أن حرمة الربا معللة لجواز أن يكون من الأحكام الغير المعللة ولو سلم فيجوز أن تكون العلة غير المذكورات وهذا معنى قوله (لا علّة لها) أى لحرمة الربا (أو العلة غيرها) أى المذكورات (قلنا) جوابا عن الاول (قد بينّا) في باب المناسبة (أن الغالب على الأحكام)

تعليلها والأصلُ عدمُ غيرها ) أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية  
التقسيم الحاصر والتقسيم الذى ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم ومعناه أن الباحث عن العلة  
يقسم الصفات التى يتوهم عليتها بأن يقول علة هذا الحكم أما هذه الصفة وأما هذه يسبر كل  
واحدة منها أى يختبره ويلغى بعضها بطريقة فيتعين الباقي للعلية فالسبر هو أن يختبر الوصف  
هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم وقولنا العلة إما كذا وإما كذا فكان الأولى أن يقدم التقسيم  
فى اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدماً فى الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذى يكون دائراً  
بين النفي والإثبات كقول الشافعى مثلاً ولاية الأجير على النكاح إما أن لا تعمل بعلة أصلاً  
أو تعمل وعلى التقدير الثانى فيما أن تكون معللة بالبكارة أو الصغر أو بغيرهما ، والأقسام  
الأربعة باطلة سوى القسم الثانى ، وهو التعليل بالبكارة فأما الأول وهو أن لا تكون معللة  
والرابع ، وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع ، وأما الثالث فلأنها  
لو كانت معللة بالصغر اثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه  
الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر فى الأقسام وإبطال  
غير المطلوب قطعياً وذلك قليل فى الشرعيات وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن وأما التقسيم  
الذى ليس بحاصر فهو الذى لا يكون دائراً بين النفي والإثبات ، ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر  
عنه المصنف بالسبر غير الحاصر ، وعبر عن الأول بالتقسيم الحاصر تليهما على جواز إطلاق  
كل واحد من السبر ، والتقسيم على كل واحد من القسمين ، وهذا القسم لا يفيد إلا الظن فلا

الشرعية ( تعليلها ) بالحكم والمصالح ، فظن تعليلها أغلب من عدم تعليلها ( و ) عن الثانى  
أن ( الأصل عدم ) علة أخرى ( غيرها ) أى غير المذكورات هذا والحق أن كلا من  
القسمين يسمى السبر والتقسيم إذ هو عبارة عن حصر الأوصاف المتعددة فى الأصل الصالحة  
للعلية فى عدد بمعنى ادعاء عدم ، وصف آخر صالح فى الأصل ثم إبطال بعضها ، وهو  
ما سوى المدعى عليته واحداً كان أو أكثر سواء كان الحصر بالترديد بين النفي والإثبات  
أولاً ، ولا خفاء فى تحقيق هذا المعنى فى القسمين . ثم التحقيق إن الحصر محصل التقسيم ،  
والإبطال محصل السبر ، وإن معنى الإبطال وإن كان بيان عدم صلوح البعض للعلية لكنه  
لا ينافى ما فرض من أن الأوصاف كلها صالحة لها لأن هذا إنما هو بالنسبة إلى بادئ  
الرأى وذلك إنما هو بعد النظر والتأمل ثم هنا بحثان الأول أنه إذا منع الحصر فيما لم يردد  
بينهما كفى أن يقول لى بحثت فلم أجد سواها ويصدق فى ذلك لأنه عدل متدين وذلك مما  
يلب ظن عدم غيره لأن الغالب أنه لو كان لما خفى عليه أو يقول الأصل عدم الغير فانه بذلك  
يحصل الظن المطلوب وبهذا اندفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويحاً لكلامه

يكون حجة في العقليات بل الفرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما للطعم أو الكيل أو القوت والثاني والثالث باطلان بالنقض أو بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعميل حكمه وعلى حصر العلة في الأقسام فإن تعرض لذلك كان قطعياً ( قوله فإن قيل ) أى أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فويل لأنسلم أن تحريم الربا معلل فإن من الأحكام ما لا علة له بدليل أن علية العلة غير معللة ولا يلزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث فإنكم لم تقيموا دليلاً على الحصر فيها وأجاب المصنف عن الأول بأنا بينا في باب المناسبة أن الغالب على الأحكام الشرعية تعميلها بالمصالح فيكون ظن التعميل أغلب من ظن عدم التعميل، وعن الثاني بأن الأصل عدم علة أخرى غير الأمور المذكورة وذلك كاف في حصول الظن بعلية أحدهما قال \* ( الثامن الطرد وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب وقيل تكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف ) \* أقول الطريق

وإن لم يجد فلا يدل على عدمه الثاني \* ان للمعارض أن يقول هناك وصف آخر ككون البر جزء قوت في المثال المذكور ، وحيفئذ يلزم المستدل إبطاله وإلالم يثبت مدعاه وهو الحصر ولا يلزم انقطاعه إذ غايته منع مقدمة فيلزم إقامة الدليل عليها دون الانقطاع إذ ليس كل منع قطعاً . وقيل : ينقطع لظهور بطلان مدعاه ، وهو الحصر والحق انه إذا أبطله فقد سلم حصره ، وله أن يقول هذا مما علب في بادىء الرأى أنه لا يصلح للعلية فلم أدخله في الحصر بخلاف ما أثبت بطلان صلوحه فإنه كان في بادىء الرأى صالحاً ، وإن تبين بطلانه بالتأمل وأيضاً فإنه إنما ادعى الحصر بحسب ظنه عدم الغير لا مطلقاً ، وهو فيه صادق كذا ذكر المحقق . الطريق ( الثامن : الطرد وهو أن يثبت معه ) أى الوصف ( الحكم فيما عدا المتنازع فيه ) أى في جميع الصور المغايرة له مع أن الوصف مما لا يناسب ذلك الحكم ولا يستلزمه فهو عند كثير من الفقهاء يفيد ظن ثبوت الحكم في المتنازع فيه ( فيثبت فيه ) أى في المتنازع ( وإلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب ) وذلك لأننا رأينا الوصف فيه الاكثر مقارناً للحكم ثم رأيناه حاصلًا في الفرع استدلناه على ثبوت الحكم معه فيه إلحاقاً لهذه الصورة بسائر الصور لأن استقراء الشرع يدل على إلحاق النادر بالأغلب ( و ) قد ( قيل تكفي ) في دلالة الطرد على العلية ( مقارنته ) أى الحكم الوصف ( في صورة ) واحدة إذ العلم بأن لا بد للحكم مع علة مع العلم بوجود هذا الوصف المقترن معه الحكم في صورة أخرى وخلو الذهن عن سائر الأوصاف يفيد ظن علية له وإلا لكان ذلك إما لاعتقاد الاستغناء عن العلة ، وهو باطل واستناده إلى الغير ، وهو كذلك إذ المفروض عدم الشعور بالغير ( وهو ضعيف )

الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطارده مصدر بمعنى اللاتراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للناسب في جميع الصور المتغيرة لمحل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجة الدوران كالأمدى وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الأولى ومن يقول بحجته اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفاء العليل والإمام غفر الدين في الرسالة البهائية إلى أنه حجة ومال إليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفي إلى أنه ليس بحجة واستدل الأولون بأن الحكم إذا كان ثابتاً مع الوصف في الصور المتغيرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم أن يثبت الحكم فيه الحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب فإن كان استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم إلى أنه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة لأننا إذا سلمنا أن الحكم لا بد له من علة وعلينا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظنتنا أنه علة إذا الأصل عدم ما سواه قال المصنف وهو ضعيف لأن الظن لا يحصل إلا بالتكرار قال \* ( التاسع تمنعج المناط بأن يبين إلغاء الفارق وقد يُقال العلة إما المشترك أو المميز ولا يكفي أن يُقال محل الحكم إما المشترك أو المميز الأصل لأنه لا يلزم من ثبوت المحل

لوجوه الأول لا نسلم أن ذلك يفيد ظن العلية قوله وإلا لكان الخ قلنا ذلك لظن اسناده إلى الغير قوله المفروض كذا قلنا المفروض عدم الشعور مفصلاً لا بجملاً فجاز أن يستدل إلى الغير بجملاً الثاني لو كفي المقارنة في صورة لزم فتح باب الهذيان كما يقال مس المرأة لا ينقض الوضوء لأنها حيوان كالفرس الثالث أن ذلك حكم بالتشبه والهوى وهو باطل في الشرع لقوله ولا تتبع الهوى قال الغزالي وفي الأخيرين نظر أول ولعله في الأول أن الكلام في الوصف المحتمل للعلية لأنها علم عدم عليته قطعاً وفي الثاني أننا لا نسلم أنه حكم بالهوى بل هو اتباع الظن \* ( التاسع تمنعج المناط ) أى مناط الحكم وهو ماعلق الشارع لكم به وذلك ( بأن يبين إلغاء الفارق ) بين الأصل والفرع وعدم تأثيره في الحكم يقال مثلاً لا فارق بينها إلا كذا وهو ملغى لأنه غير مؤثر في الحكم فالمراد أمر مشترك فيلزم اشتراكهما في الحكم ( وقد ) يبين بعبارة أخرى ( يقال ) الحكم لا بد من علة و ( العلة إما المشترك ) بين الأصل والفرع ( أو المميز ) أى ما به يمتاز الأصل وهو الفارق والثاني باطل لأنه ملغى فيثبت الأول وهو علية المشترك فيثبت الحكم في الفرع لوجود العلة فيه فيقال الامام هو طريق جيد وهو في الحقيقة راجع إلى السبر والتقسيم ( ولا يكفي أن يقال ) الحكم لا بد له من محل و ( محل بالحكم إما المشترك أو المميز الأصل ) والثاني باطل فتعين الأول وهو المشترك محل الحكم فيثبت الحكم في الفرع لثبوت محله ( لأنه لا يلزم من ثبوت المحل )

ثُبُوتُ الْحُكْمِ) \* أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط  
أى تلخيص ما أناط الشارع الحكم به أى ربطه به وعقله عليه وهو العلة والمناط اسم مكان  
الاناطة والاناطة للتعليل والالصاق قال حبيب الطائي :

بإلاد بها نيطت على تمانى وأول أرض مس جلدى تراها  
أى عقلت على الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعاق عليها سميت مناطا وتنقيح مناط العلة  
هو أن يبين المستدل لإلغاء الفارق بين الأصل والفرع وبينه وبين ما لا يكون محذورا  
أن يقول المضاف للحنفى لا فارق بين القتل بالنقل والمحذوف لا يكون محذورا وكونه محذورا لا مدخل  
له فى العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد فى المقتل  
فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس كما  
تقدم بسطه ( قوله وقد يقال ) أى قد يقرر بعبارة أخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الأصل والفرع  
وهو القتل العمد فى مثالنا أو المميز للأصل عن الفرع أى الذى اختص به الأصل وهو كونه  
قتلا بالمحدد والثانى باطل لكذا فثبت الأول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم فى الفرع قال فى  
المحصول وهذا طريق جيد الا أنه هو بعينه طريقة السير والتنقيح من غير تفاوت ( قولنا  
ولا يكنى ) أى لا يكنى أن يقال فى تقريره أن هذا الحكم لا بد له من محل وهو اما المشترك  
بين الأصل والفرع أو المميز والثانى باطل لكذا فتعين الأول وإنما قلنا لا يكنى لأنه لا يلزم  
منه ثبوت الحكم فى الفرع لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط  
وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام الغزالى أن تنقيح المناط هو إلغاء الفارق كما  
بيناه وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناط وذلك  
كاستخراج الطعم أو القوت أو السكيل بالنسبة إلى تحريم الربا وأما تحقيق المناط فهو تحقيق  
العلة المتفق عليها فى الفرع أى إقامة الدليل على وجودها فيه كما إذا اتفقا على أن العلة فى الربا  
هى القوت ثم يختلفان فى أن التين هل هو مقتات حتى يجرى فيه الربا أم لا قال ( تنبيه  
قيل لا دليل على عدم عليته فهو علة

أى محل الحكم ( ثبوت الحكم ) يعنى لا يلزم من عموم محل الحكم عموم الحكم فانه إذا  
صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل ثم لا يلزم صدق كل رجل طويل ومثال ذلك فى المسائل  
ما يقال رجوب الكفارة حكمه غل وهو المظطر فذا إما المظطر بالقاع أو المشترك بينه وبين المظطر  
بالأكل والأول باطل فيثبت الثانى فيثبت الحكم فى الفرع \* ( تنبيه ) على فساد طريقين  
مزيين جملا من الطرق الدالة على العلية أحدهما ما ( قيل ) من أن هذا الوصف علة لإ  
( لا دليل على عدم عليته ) وما يكون كذلك يكون علة ( فهو علة ) وحاصله جعل

قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة قيل لو كان علة لتأتى القياس المأمور به قلنا  
هو دور أقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الأصوليين أنها مفيدان للعلية  
أحدهما أن يقال هذا الوصف علة لأنه لا دليل على عدم عليته وإذا اتقى الدليل على عدم عليته  
انتفى عدم عليته لأنه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وإذا اتقى عدم عليته ثبتت عليته  
لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب أنا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لأنه  
لا دليل على عليته وإذا اتقى الدليل عليها لزم انتفاؤها وإذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه  
الطريق الثاني أن يقال إن الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل بالقياس وعلى تقدير عدم عليته  
لا يتأتى معه ذلك والقياس مأمور به ولا شك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من  
غيره وأجاب المصنف بأن هذا الطريق يلزم منه الدور لأن تأتى القياس متوقف على  
كون الوصف علة فلو أثبتنا كونه علة يتأتى القياس لزم الدور وهذا الجواب لم يذكره  
الإمام ولا يختصر كلامه واعلم أن تقرير الطريق الثاني على الوجه الذى ذكره المصنف فاسد  
فإن قوله لو كان علة لتأتى القياس المأمور به إنما يكون محصلاً للدعى وهو كونه علة أن لو كان

عجز الخصم من إفساد عليته دليل العلية ( قلنا ) هو معارض بمثله بأن يقال هو ليس بعلة إذ  
( لا دليل على عليته ) وما هو كذلك لا يكون علة ( فليس ) هو ( بعلة ) وحاصل المعارضة  
جعل المعجز من تصحيح عليته دليلاً على عدم العلية إذ ليس جعل المعجز عن الفساد دليلاً على  
الصحة أولى من جعل المعجز عن التصحيح دليلاً على الفساد ولو قال عدم الدليل على العلية لا يستلزم  
انتفاءها والدليل ملزوم المدلول ولا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قلنا وكذلك عدم  
الدليل على عدم العلية لا يستلزم انتفاءه حتى يلزم العلية وثانيتها ما ( قيل ) من أن الوصف علة  
لأنه ( لو كان علة ) تحقق شرط القياس و ( لتأتى القياس المأمور به ) فالقول بعليته تحقيق للعلية وتيسير  
إلى امتثال الواجب وما هو كذلك فهو أولى مما ليس كذلك وهو القول بعدم العلية أو التوقف  
فأقول بالعلية أولى أو نقول معنا تحقق العلة مقدمة القياس المأمور به فلو قلنا بالعلية تحققت المقدمة  
ولتأتى المأمور به فهو تحصيل مقدمة الواجب وهو واجب فأقول بالعلية واجب وبهذا اندفع  
ما قال الخنجرى من أن نظم هذا الدليل فى المتن فاسد لأن التلازم ووضع اللازم ورفع الملزوم  
لا ينتج المطلوب فلا بد من التعبير بأن يقال العلية توجب تأتى القياس وما هو كذلك أولى مما  
لا يوجب فالعلية أولى من ( الالعية ) وذلك لأن ما ذكره ليس ملازمة للقياس الاستثنائى  
بل شرطية تشير إلى صغرى الدليل وهو أن القول بالعلية تيسير إلى امتثال الواجب إذ هو  
تحصيل مقدمته والكبرى مطلوبة ( قلنا هو ) أى هذا الاستدلال ( دور ) لأن ما ذكرتم  
إنما يستقيم لو علم أن القياس فى المتنازع فيه واجب فيتوقف لإثبات العلة هنا على ذلك وهذا

القياس الاستثنائي منتجا لعين المقدم عند الاستثناء عين التالى كقولنا لكنه يتأتى معه القياس  
المأموره فيكون علة وليس كذلك فان المنتج فى القياس الاستثنائى أمران أحدهما استثناء  
عين المقدم لانتاج عين التالى والثانى استثناء نقيض التالى لانتاج نقيض المقدم اما استثناء  
عين التالى أو نقيض المقدم إفتانها لا ينتجان والطريق فى اصلاح هذا أن يجعل قياساً اقترانيا  
فيقال عليه الوصف توجب تأتى القياس وكل ما يوجب تأتى القياس فهو أولى فينتج أن عليه  
الوصف أولى قال ( الطرف الثانى فيما يبطل العلية وهو ستة الاول : النقص وهو إبداء  
الوصف بدون الحكم مثل أن تقول لمن لم يبيت تعزى أول صومه عن  
النية فلا يصح فينتقض بالتطوع

لا يكون مالم تثبت العلية ويقرب من هذا ما قال الفهرى من أن تأتى القياس المأموره متوقف  
على عليه هذا الوصف فلو توقف عليه على تأتى القياس المأموره به لزم الدور يعنى أن العلم بأن  
هناك قياساً مأموراً به متوقف على العلم بتحقيق العلة فلو توقف ذا على ذلك كما هو  
مقتضى دليلكم لزم الدور \* ( الطرف الثانى فيما يبطل العلية ) أى فى الطرق المبطله لها ( وهو  
ستة ) وهى فى الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها راجع إلى منع ومعارضة  
وإلا لم يسمع لأن غرض المستدل اثبات مدعاء بدليله والالزام وغرض المعارض الخسامة  
بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاء والشاهد عليه الدليل واصله  
للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليه إنما هو عند عدم المعارض والا يكون  
كتعارض البيهتين وتهازها والمعارض هو المدعى عليه والدافع للدعوى \* والدفع يكون بهدم  
أحد الأمرين فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمه من مقدماته وطلب الدليل  
عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فما ليس من القبلين لا يتعلق  
بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه بالجواب بل الجواب عنه فاسد من حيث انه  
جواب لمن لا ينبغي أن يجاب وان فرض صحيحاً فى نفسه كذا ذكر المحقق \* المبطل ( الاول  
النقص ) وهو نوعان منع المقدمة تفصيلاً ويسمى مناقضة فى فن النظر واجمالاً مثل أن يقال  
لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى هذه الصورة ليثبت الحكم فيها وليس بثابت وهو  
المسمى بالنقض الاجمالى وما نحن فيه ( وهو إبداء الوصف ) المدعى عليه ( بدون  
الحكم ) من الثانى على ما لا يخفى ويسمى تخصيص العلة ( مثل أن تقول ) الشافعية فى  
وجوب التيميم ( لمن لم يبيت ) الصيام من الليل ( تعزى أول صومه عن  
النية فلا يصح ) صومه لعراء أوله عنها إذ الصوم هو الامساك فى جميع النهار باقتران  
النية فجعلوا العراء المذكور علة للبطلان ( فينتقض ) هذا التعليل عند الخصم ( بالتطوع )



قيل يُقدحُ وقيل لا مطلقاً وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانعٌ وهو المختار  
قياساً على التخصيص والجامعُ جمعُ الدليلين ولأن الظنَّ باقٍ بخلاف ما إذا  
لم يكن مانع قيل العلة ما يستلزم الحكم وقيل انتفاء المانع لم يستلزمه  
قلنا بل ما يغلب على ظنه وإن لم يخطر المانع

أى بصوم التطوع فانه يصح بالنية قبل الزوال وإن عرى أوله عن النية فتخلف البطلان عنه ثم  
اختلف في كونه قادحاً في العلية (قيل يقده) فيها منصوصة كانت أو مستنبطة لمانع كان  
التخلف أولاً (وقيل لا) يقده (مطلقاً) أى أصلاً (وقيل) لا يقده (في المنصوصة)  
ويقده في المستنبطة (وقيل) لا يقده (حيث مانع) أى حيث يوجد مانع أوجبت مانع من  
الموانع يوجد ويجوز أن يكون من قبيل أما ترى حيث سهيل طالعاً \* والحاصل أن النقض  
لا يقده في العلية حيث التخلف للمانع وإن ثبتت العلية بغير النص كالمناسبة والدوران ويقده  
حيث التخلف لا للمانع (و) هذا القول (هو المختار قياساً على التخصيص) فإن تخصيص العام  
لا يقده في كونه حجة فكذا النقض في علية الوصف وذلك لأن نسبة العام إلى الأفراد كنسبة  
العلة إلى الموارد والتخصيص بالتخصيص المعارض للعام كالتنقض للمانع المعارض للعلة وكما أن  
التخصيص بمخصص لا يمنع حجية العام في غير صورة التخصيص فكذا النقض لمانع لا ينافي  
موجبية العلة للحكم من غير صورة المانع (والجامع) بينهما (جمع الدليلين) أى الجمع  
بينهما ، وقد مر طريقه في صورة التخصيص ، وأما في النقض فبان تعمل العلة فيما عدا  
صورة التخلف والمانع فيها بعد اقتضاء العلة ثبوت الحكم في الجميع ، والمانع عدم ثبوته  
في هذه الصورة (ولأن) عطف على قياساً ، وهو دليل ثان وتقريره أن (الظن) بعلية  
الوصف (باق) مع التخلف لمانع لإسناد العقل تخلف الحكم إلى المانع لا إلى عدم كون  
الوصف مقتضياً فلا ينخرم ظن علية (بخلاف ما إذا لم يكن مانع) أى بخلاف النقض  
الذى لم يكن هناك مانع ، فانه يغلب على الظن أن التخلف لعدم المقتضى \* استدلل على قدح  
النقض في العلية مطلقاً (قيل) ان التخلف لمانع قادح إذ (العلة ما يستلزم الحكم)  
فبمعكس عكس النقيض إلى ان ما لا يستلزم الحكم فهو ليس بعلة والوصف المقارن للمانع  
لا يستلزم الحكم ، وهذا معنى قوله (وقيل انتفاء المانع لم يستلزمه) أى الوصف الحكم  
بجعل هذا صغرى للعكس ليمتدح من الأول ان هذا الوصف ليس بعلة أو يجعله صغرى لأصل  
العكس ليمتدح من الثاني المطلوب وإذا تبع هذا في النقض لمانع ففي غيره أولى (قلنا) لانسلم  
أن العلة ما ذكرتم (بل ما يغلب على ظنه) أى ثبوت الحكم (وإن لم يخطر المانع)

وجوداً أو عدماً والوارد استثناءً لا يقدر كسألة العرايا لأن الإجماع أدل من النقص) أقول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع في الطارق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق الأول النقض وهو إبداء الوصف المدعى عليه بدون وجود الحكم في صورة يعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية تعرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطالته فيقول الحنفى هذا ينتقض بصوم التطوع فإنه يصح بدون التبيت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهذا عدم الصحة إذا علمت هذا فنقول النقض إن كان وارداً على سبيل الاستثناء كالعرايا فيساقى أنه لا يقدر وإن لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال أحدهما يقدر مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لما نفع أم لا واختاره الإمام غر الدين وقال الآمدى أنه الذى ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي في العلة المستنبطة قال : وقيل أنه منقول عن الشافعي نفسه وتوجيه

بالبال ( وجوداً أو عدماً ) لأن الكلام في العلة الشرعية لا العقلية حتى يلزم منها استلزام الحكم وعدم المانع والوصف المنقوض لما نفع مما يغلب الظن ثبوت الحكم إذا لوحظ من حيث هو مع قطع النظر عن وجود المانع وعدمه إذ كلامنا في مثل هذا الوصف فيكون علة وتخلف الحكم ثمة في صورة لما نفع لا يعدم ظن ثبوت الحكم به في الجملة هذا كله إذا لم يكن النقض وارد بطريق الاستثناء ( والوارد استثناء لا يقدر ) في علة الوصف ، وهو الصورة التي يفتى فيها الحكم ، وتوجد العلة آية كانت من العلة المعتبرة في حكم المسألة على أى مذهب كان سواء كانت معلومة كسألة ضرب الدية على العاقلة فإنه انتفى فيه حكم عدم الأخذ بالضمان مع وجود العلة المعلولة وهي عدم الجنابة أو مظنونة ( كسألة العرايا ) فانها وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضاً على جميع العلة كالطعم والكيل والقوت والمال مع أنه غير قادح في علة أحدهما ولذا يقال أن المستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به فإذا قيل في الذرة مطعوم فيجب فيه التساوى كالب لا يضر نقضه بالعرايا بأن يقال تخلف وجوب التساوى عن وصف الطعم في هذه الصورة لأنه مستثنى يرد على كل علة تعتبر فيه فلو أبطل العلة لا بطل جميع العلة المنصوصة به فيكون دالاً على أن شيئاً منها ليس بعلة وقد دل الإجماع على أن أحدهما قطعاً علة فيلزم إبطاله لما ثبت بالإجماع فيلزم كونه أدل منه واللازم باطل ( لأن الإجماع أدل ) لعدم تطرق الخطأ إليه أصلاً كما ثبت بالأدلة ثم لا يلزم على المستدل أن يحتز في متن الاستدلال ( من النقض ) بالمستثنى بأن يذكر قيداً يخرج به مثل أن يقول في الذرة مطعوم لا حاجة تدعو إلى التفاضل فيه حتى تخرج العرايا وذلك بالاتفاق وهل يجب عليه أن يحتز عن النقض

مكون النقص قادحا في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو أنا نقبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزأ منها كقولنا حارج فينقض الطهر أخذنا من قوله عليه الصلاة والسلام الرضوء بما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحجامة فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدح مطلقا والثالث لا يقدح في العلة المنصوصة سواء حصل مانع أم لا ويقدح في العلة المستنبطة مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح مطلقاً وإلى المذهبين الآخرين أشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع وإنما لم يصرح بالنفي لكونه معطوفاً على منفي اختيار ابن الحاجب أنه إن كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا بالمانع أو انتفاء شرط وان كانت منصوصة فإنها تختص بالنص المنافي لحكمها وحينئذ فيقدر المانع في صورة التخلف وذكر الآمدى نحوه أيضاً ( قوله قياساً ) أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما قياس النقص على التخصيص فكما أن التخصيص لا يقدح في كون العام حجة فكذلك النقص لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور فيجتمع بينهما بأن ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقص للمانع المعارض للعلّة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام \* الدليل الثاني أن ظن العلة باق إذا كان التخلف المانع لأن التخلف والحالة هذه يسنده العقل إلى المانع لا لعدم المقتضى بخلاف التخلف لا المانع فان العقل يسنده إلى عدم المقتضى لأن انتفاء الحكم إما لا انتفاء العلة أو لوجود المانع والثاني منتف فمعين الأول وحينئذ فيزول ظن العلية وإذا بقي الظن بعلية الوصف مع النقص المانع لم يكن قادحا بخلاف ما إذا انتفى لأن المراد بالعلية هو الظن بها ( قوله قيل العلة ) أى احتيج القائلون بأن النقص يقدح مطلقاً بأن العلة هو ما يستلزم الحكم \* والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه فلا يكون علة وحينئذ فيكون النقص مع المانع قادحا وإذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الأولى وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء

بغيره ففيه اختلاف واختار أنه لا يجب لأن عليه أن يبين العلة ويستدل عليها وتوفى به والنقص دليل عدم العلية فهو في الحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل فلا يلزم منه لأنه إنما التزم الدليل لا غير ثم الظاهر من عبارة المصنف أن عدم قدح النقص استثناء العلية رأى الجميع وصرح به الخنجرى حيث قال لا اختلاف بين الأصوليين في أنه لا يقدح والفاضل حيث قال لا نزاع في أنه لا تفسد العلية وهو يخاف ما يشعر به ما في الحصول قال قوم لا يقدح وهو مختار الغنوى حيث قال فذهب قوم أنه لا يقدح

المانع وهي عبارة ركيكة وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أن العلة هو ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا هو ما يقرب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر إليه وإن لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه ( قوله والوارد الخ ) يعني أن ما تقدم جميعاً فحلّه فيما إذا لم يكن النقص الوارد بطريق الاستثناء فإن كان مستثنى أى ناقضاً لجميع العال وأردا على خلاف القياس لازماً لجميع المذاهب فإنه لا يقدح كما جزم به المصنف وقال في الحاصل أنه الأصح ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بمخالفتهم ولا موافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فإنها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعاً لأن الإجماع منعقد على أن العلة في تحريمه أمة الطعم أو الكيل أو القوت أو المال وكل منها موجود في العرايا ثم استدلل المصنف على كونه لا يقدح بأن النقص وإن دل على الوصف المنقوض بعلة لكن الإجماع منعقد على كونه علة ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة النقص على عدم العلية لكون الإجماع قطعياً فلذلك لم يقدح ومثله الامام أيضاً بضرب الدية على العائلة فإنه ناقض لعلة عدم المأوأة وهو عدم الجنابة وفيه نظر فإن هذا من باب العكس وهو إبداء الحكم بدون العلة لأن الجنابة علة لوجوب الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى لإمام الحرمين في البرهان أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى وخالفه غيره واختلف الأصوليون في أنه هل يجب على المستدل أن يحتز في دليله عن النقص في المستثنى على مذهبين حكاهما في المحصول من غير ترجيح وحكى ابن الحاجب في الاحتراز عن النقص مطلقاً مذاهب ثالثة أن يجب في الصورة المستثناة دون غيرها واختار أنه لا يجب مطلقاً قال : ( وجوابه منع العلة لعدم قيد

( وجوابه ) أى طريق دفع النقص أمور ثلاثة لأن النقص إبداء الوصف بدون الحكم فدفعه نارة بمنع وجود الوصف في مادة التخلف وتارة بمنع عدم تحقق الحكم وأخرى بإبداء المانع على القول بأن التخلف لمانع غير قادح لجواب النقص أحد الأمور أما ( منع ) وجود ( العلة ) في صورة النقص ( لعدم قيد ) من القيود المعتمدة في العلة وذلك القيد إما أن يكون له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهراً كما يقال تشتت النية في الوضوء كالتيميم والعلة كون كل منهما طهارة عن حدث فإن نقضه الحنفى بإزالة النجاسة فإنها طهارة ولا يشترط فيها النية يدفع بأن قيد الطهارة عن الحدث مقصود ثمة فلم توجد العلة أو خفيا كما يقال في السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالاً كجميع فينقض بالكتابة فإنها كذلك ولا يصح حالاً ويدفع بأنها ليست عقد معاوضة لأن المعنى به مبادلة العاقل المال بمال غيره بل هو عقد ارفاق فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفى وأما أن يكون له معنيان يشتركان فيه أما معنى كما يقال الصوم عبادة متكررة فيحتاج إلى تعيين النية كالصلاة فينتقض بالحج فإنه يتكرر على زيد

وليس للمعترض الدليل على وجوده لأنه نقل ولو قال ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة فهو نقل إلى نقض الدليل

وعمره ويدفع بأن المعنى بالتركب هنا التكرار في الأزمان لاني الأشخاص واما لفظاً كما يقال جمع الطلقات الثلاث في قرء واحد غير بدعي كما إذا جمعها في قرء يتخلل الرجعة فينتقض بجمعها في حيض فانه أيضاً جمعها في قرء مع أنه يدعى فيجيب بأن المعنى بالقرء الطهر لا الحيض ( وليس للمعترض الدليل ) أى إقامته ( على وجوده ) أى الوصف أو القيد إذا منع المستدل وجود العلة في النقض لا انتفاء قيد معتبر فيها ( لأنه ) أى الاستدلال على وجود الوصف أو القيد ( نقل ) من الاعتراض على علية الوصف إلى الدليل على وجوده وهو غضب قال الفري وفيه نظر إذا النقض يسمع وفاقاً وهو مركب من إثبات الوصف ومن تخلف الحكم عنه وإثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير إليه في كلام المحقق من أنه متمكن من إبطال دليل الخصم فيتمكن من متماته وإثبات الوصف منها وهذا هو مختار البعض وقيل ان كان وجود الوصف في صورة النقض حكماً شرعياً فليس له ذلك لأن الاشتغال بإثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وإلا فله ذلك لظهور كونه متمماً لمطلوبه لا انتقالاً إلى مطلوب آخر أقول سبق ادعاء المستدل على الوصف والمعارض وجوده في صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح على أن إثبات المعارض وجوده تتميم للنقض لا انتقال وان كان حكماً شرعياً وقيل لا يسمع أصلاً مادام له طريق في القدح أولى من النقض وإلا لجاز ذلك لأن الغضب والانتقال إنما ينفيان استحساناً فلا يرتكبان إذا وجد الأحسن وإلا فالضرورة تجوزهما ثم قال بعضهم ( ولو ) دل المستدل على وجود العلة في الفرع بدليل موجود في محل النقض فنقض المعارض ذلك فقال المستدل لا نسلم وجود العلة فيه فلو ( قال ) المعارض ( ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ) أى على وجوده ( ثمة ) أى ما ذكرت من الدليل على وجود الوصف مع قيوده المعتمدة في الفرع دل على وجوده معها في النقض أيضاً فلو لم يوجد فيه لانتقض الدليل ( فهو ) أى هذا القول من المعارض ( نقل ) من نقض العلة ( إلى نقض الدليل ) أى دليل وجودها فلا يسمع وهو مذهب الجدليين في مختصر المدقق وفيه نظر ووجهه البعض بأن غير المسموع إنما هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال وهذا انتقال من اعتراض إلى اعتراض والبعض بأن الغرض ان لا تثبت العلية بالدليل المذكور وهو تارة يكون بالقدح في نفس العلة وأخرى بالقدح في الدليل وصورة ذلك على ما ذكر الجاربردى أن يقال من نوى قبل الزوال في رمضان صح صومه كمن نوى من الليل والجامع

أَوْ دَعَوَى الْحُكْمِ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ السَّلْمُ عَقْدُ مَعَاوِضَةٍ فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ  
التَّأْجِيلُ كَالْبَيْعِ فَيَنْتَقِضُ بِالْإِجَارَةِ فَلَنَا هُنَاكَ لاسْتِقْرَارُ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ  
لَا لَصِحَّةِ الْعَقْدِ وَلَوْ تَقْدِيرًا كَقَوْلِنَا رِقُّ الْأُمِّ عِلَّةٌ رِقُّ الْوَلَدِ

الآتيان يسمى الصوم لأن الصوم الامساك في جميع النهار مع النية فينتقض بالصوم مع النية  
بعد الزوال فان تخلف الحكم مع وجود العلة هو الآتيان يسمى الصوم فيقال لانسلم وجود  
العلة هنا فيجواب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدالاته على وجودها هنا هذا إذا ادعى  
انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى أحد الأمرين بأن يقال يلزم إما انتقاض العلة أو انتقاض  
دليلها وكيفا كان فلا تثبت العلية تسمع وفاقا لأنه لا انتقال من شيء إلى آخر بالكلية قال الفزري  
وفيه نظر لأن نقض أحدهما مطلقا غير نقض أحدهما معينا فهذا أيضا انتقال بالكلية أقول  
لانسلم أنه انتقال بالكلية وإنما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالتريد بالعلة وأما أنه  
لا يثبت العلية كيفا كان أي سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها فلأن المفروض أن البعض  
يبطل العلية وأنه لا بد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما ما يقال من أن انتقاض دليل العلة  
يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كذا ذكر الفاضل أقول وذلك لأن بطلان الدليل  
لا يستلزم بطلان المدلول كما مر قوله (أودعوى) عطف على منع العلة أي وجواب النقض  
منع ثبوت العلة أو دعوى ثبوت (الحكم) في محل النقض وذلك إنما يتأتى إذا انفرد المعترض  
بدعوى عدم الحكم بأن يدفعه المستدل بإثباته في محله ولا يجدى على المعترض أن يقول الحكم  
ليس ثابت هنا على مذهبي وأما إذا لم ينفرد بل اتفقا عليه أو تفرد بذلك المستدل يتوجه  
النقض لاحالة بأن يقول المعترض الحكم غير ثابت هنا وفاقا أو على مذهبك ولا يسع المستدل  
الدفع لأنه خلاف مذهبه وثبوت الحكم قد يكون ظاهرا كما يقال الأرز ربوى لأنه مطعوم  
كالبخر فينقضه المالكى أو الحنفى بالتفاح فيجواب عنه بدعوى الحكم فيه بأن ربوى عندنا أيضا  
أو خفيا (مثل أن يقول) في جواز السلم الحال (السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل  
كالبيع فينتقض بالإجارة) فانها أيضا عقد معاوضة مع اشتراط التأجيل (فلنا) التأجيل (هناك)  
أي في الإجارة إنما يشترط (لاستقرار المعقود عليه) فان منافع المستأجر لا تستقر ولا تستوفى  
إلا بمضى الاجل (لا) أنه شرط (لصحة العقد) فعدم اشتراط التأجيل لعقد الإجارة  
أمر خفي يحتاج إلى تدقيق قوله (ولو تقديرًا) متعلق بدعوى الحكم أي بدفع النقض  
بدعوى الحكم ولو كان ثبوته في محل النقض تقديرًا لا تحقيقًا (كقولنا رِقُّ الْأُمِّ عِلَّةٌ  
رِقُّ الْوَلَدِ) فينتقض بولد المغرور بحرية جارية نكحها لرق الأم مع تخلف رِقُّ الْوَلَدِ عنه

وَيَثْبُتُ فِي وَلَدِ الْمَغْرُورِ تَقْدِيرًا وَإِلَّا لَمْ تَجِبْ قِيَمَتُهُ أَوْ إِظْهَارُ الْمَانِعِ ) أَقُولُ لَمَّا  
تَقْدِمُ أَنَّ النِّقْضَ عِبَارَةٌ عَنْ إِبْدَاءِ الْوَصْفِ بِدُونِ الْحُكْمِ وَأَنَّهُ إِنَّمَا يَقْدَحُ إِذَا تَخَلَّفَ لغير مانع لَزِمَ أَنْ  
يَكُونَ جَوَابُهُ بِأَحَدِ أُمُورِ ثَلَاثَةٍ وَهُوَ إِمَّا مَنَعٌ وَجُودُ الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ أَوْ دَعْوَى وَجُودِ الْحُكْمِ  
فِيهَا أَوْ إِظْهَارُ الْمَانِعِ فَلِذَلِكَ أَرَدَفَهُ الْمُصَنِّفُ بِهِ وَأَمَّلَ رَابِعًا وَهُوَ بَيَانُ كَوْنِهِ وَارِدًا عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِثْنَاءِ  
الْأَوَّلِ مِنَ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ مَنَعٌ وَجُودُ الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ لِعَدَمِ قِيَمِهِ مِنَ الْقِيُودِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي عِلَّةِ  
الْوَصْفِ مِثَالُهُ مَا قَالَهُ الْمُصَنِّفُ فِي أَوَّلِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَهُوَ أَنَّ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ فَيَمْنُ لَمْ يَبَيْتِ النِّبَةَ فِي  
رَمْضَانَ يَعْرِى أَوَّلَ صَوْمِهِ عَنْهَا فَلَا يَصِحُّ فَيَنْقُضُهُ الْحَنْفِيُّ بِالتَّطَوُّعِ فَيَجِيبُهُ الشَّافِعِيُّ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْبَطْلَانِ  
هُوَ عَرَاءُ أَوَّلِ الصَّوْمِ بِقَيِّدِ كَوْنِهِ وَاجِبًا لَا مَطْلُوقِ الصَّوْمِ وَهَذَا الْقَيِّدُ مَفْقُودٌ فِي التَّطَوُّعِ فَلَمْ تَوْجَدْ  
الْعِلَّةَ فِيهِ ثُمَّ إِذَا مَنَعَ الْمَعْلَلُ وَجُودُ الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ لِعَدَمِ الْقَيِّدِ كَمَا فَرضْنَا فَهَلْ لِلْمَعْتَرِضِ  
أَنْ يَقِيمَ الدَّلِيلَ عَلَى وَجُودِ الْوَصْفِ بِتِمَامِهِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ فِيهِ مَذَاهِبٌ حَكَاهَا ابْنُ الْحَاجِبِ  
مَنْ غَيْرِ تَرْجِيحِ أَحَدِهَا وَبِهِ جُزْمُ الْإِمَامِ وَالْمُصَنِّفِ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ نَقَلَ مِنْ مَرْتَبَةِ الْمَنَعِ  
إِلَى مَرْتَبَةِ الْإِسْتِدْلَالِ وَعِلَّةُ الْإِمَامِ بِأَنَّهُ نَقَلَ مِنْ مَسْأَلَةٍ إِلَى مَسْأَلَةٍ يَعْنِي أَنَّ الْإِتِّقَالَ إِلَى وَجُودِ  
الْعِلَّةِ فِي صُورَةِ النِّقْضِ إِتِّقَالَ مِنْ مَسْأَلَةٍ إِلَى أُخْرَى فِي غَيْرِ اللَّيِّ كَانَا فِيهَا وَكَلَامُ الْمُصَنِّفِ يَحْتَمِلُ  
الْأَمْرَيْنِ وَالثَّانِي لَهُ ذَلِكَ مُطْلَقًا لِأَنَّ النِّقْضَ مُرَكَّبٌ مِنْ مَقْدَمَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ وَالثَّانِيَةِ  
تَخَلُّفِ الْحُكْمِ وَإِثْبَاتُ مَقْدَمَةٍ مِنْ مَقْدَمَاتِ الْمَطْلُوبِ لَيْسَ نَقْلًا مِنْ بَحْثٍ إِلَى آخَرٍ وَالثَّالِثُ وَهُوَ  
رَأْيُ الْآمِدِيِّ أَنَّهُ إِنْ تَعَيَّنَ ذَلِكَ طَرِيقًا لِلْمَعْتَرِضِ فِي دَفْعِ كَلَامِ الْمُسْتَدَلِّ وَجِبَ قَبُولُهُ وَإِنْ أَمَكَّنَهُ  
الْقَدَحُ بِطَرِيقٍ آخَرَ هُوَ أَفْضَى إِلَى الْمَقْصُودِ ( قَوْلُهُ وَلَوْ قَالَ الْخ ) يَعْنِي إِذَا مَنَعَ الْمَعْلَلُ وَجُودُ  
الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ النِّقْضِ وَلَمْ يُمْكِنِ الْمَعْتَرِضُ مِنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى وَجُودِهَا كَمَا بَيَّنَّا وَكَانَ الْمَعْلَلُ قَدْ  
اسْتَدَلَّ عَلَى وَجُودِ الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ التَّعْلِيلِ بِدَلِيلٍ مُوجُودٍ فِي مَحَلِّ النِّقْضِ كَمَا سَتَعْرِفُهُ فَتَمَسَّكْ بِهِ  
الْمَعْتَرِضُ فَقَالَ مَا ذَكَرْتَ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى وَجُودِ الْعِلَّةِ فِي مَحَلِّ التَّعْلِيلِ فَهُوَ بَعِينُهُ يَدُلُّ عَلَى وَجُودِهَا  
فِي مَحَلِّ النِّقْضِ لِحُزْمِ الْآمِدِيِّ بِأَنَّهُ لَا يَكُونُ مَسْمُوعًا أَيْضًا قَالَ لِكَوْنِهِ إِتِّقَالَ مِنْ نَقْضِ الْعِلَّةِ إِلَى  
نَقْضِ دَلِيلِهَا وَذَكَرَ ابْنُ الْحَاجِبِ مِثْلَهُ أَيْضًا ثُمَّ قَالَ وَفِيهِ نَظَرٌ وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمُحْصُولِ أَوْ صَرِيحِهِ  
يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَقْبُولٌ وَكَلَامُ الْمُصَنِّفِ يَحْتَمِلُ الْأَمْرَيْنِ وَهُوَ إِلَى عَدَمِ الْقَبُولِ أَقْرَبُ وَمِثَالُ ذَلِكَ

فَإِنَّهُ جُزْمٌ اتِّفَاقًا وَيُدْفَعُ بِأَنَّ الرِّقَ قَدْ تَحَقَّقَ ( وَيَثْبُتُ فِي وَلَدِ الْمَغْرُورِ تَقْدِيرًا ) وَإِنْ لَمْ  
يَثْبُتْ تَحْقِيقًا ( وَإِلَّا ) أَيْ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتِ الرِّقَ تَقْدِيرًا ( لَمْ تَجِبْ ) عَلَى الْمَغْرُورِ ( قِيَمَتُهُ )  
أَيْ الْوَلَدُ لِأَنَّ الْقِيَمَةَ إِنَّمَا تَكُونُ لِلرَّقِيقِ قَوْلُهُ ( أَوْ إِظْهَارُ ) عَطَفَ عَلَى دَعْوَى الْحُكْمِ أَوْ  
مَعَ الْعِلَّةِ أَيْ أَحَدُ أَجُوبَةِ النِّقْضِ إِظْهَارُ ( الْمَانِعِ ) فِي مَحَلِّ النِّقْضِ لَيْسَ كَوْنُ التَّخَلُّفِ لِمَانِعٍ فَلَا يَكُونُ  
حَائِلًا كَمَا مِثَالُهُ أَنْ يَقَالَ يَحْرَمُ أَكْلُ الشَّيْءِ الْفُلَانِي قِيَاسًا عَلَى أَكْلِ الْمَيْتَةِ بِجَمَاعٍ تَزْكِي النَّفْسِ

أن يقول الحنفى من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياساً على من توى ليلاً والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم في الصورتين لأن الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول الشافعى هو منقوض بما إذا نوى بعد الزوال فإن العلة وهى الاتيان بمسمى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفى لأن العلة موجودة هناك فيقول الشافعى له ما ذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة الخلاف دل بعينه على وجودها في صورة النقض ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما أن طريق المعارض والحالة هذه أن يقول ابتداء يلزم ملك إما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك لأن العلة إن كانت موجودة في صورة النقض فقد انتقضت وإن لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل (قوله أو دعوى الحكم) هذا هو الطريق الثانى في دفع النقض وهو أن يدعى المعلن ثبوت الحكم في تلك الصورة التى نقض بها المعارض وثبوته قد يكون تحقيقياً وقد يكون تقديرىاً فالتحقيق مثل أن يقول الشافعى السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياساً على البيع فينقضه الحنفى بالاجارة فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها فيقول الشافعى ليس الاجل شرطاً للصحة عقد الاجارة أيضاً بل التأجيل الذى هو فيها إنما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين إذ لا يتصور استقرار المنفعة المعدومة في الحال ولا يلزم من كون الشيء شرطاً في الاستقرار أن يكون شرطاً في الصحة ومثال التقديرى أن يقول المستدل رق الأم علة لرق الولد فينقضه المعارض بولد المغرور بحرمة الجارية فان رق الأم موجود مع انتفاء رق الولد فيقول المعلن لرق الولد موجود تقديرىاً لأننا لم نقدر رقه لم نوجب قيمته لأن القيمة للرقيق لا للحر والأول وهو التحقيق يدفع النقض إن كان ثبوت الحكم فيه مذهباً للمعلن سواء كان مذهباً للمعارض أم لا كما قاله فى المحصول وفى تمكين المعارض من الاستدلال على عدمه الأقوال التى تقدمت فى العلة كما قاله ابن الحاجب وغيره وأما الثانى وهو التقديرى فتوقف فيه الإمام ومختصرو كلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب (قوله أو اظهار المانع) هذا هو الطريق الثالث فى دفع النقض ومثاله أن يقول الشافعى القتل العمد العدوان علة فى وجوب القصاص وحينئذ فيجب فى المثل فينقضه الحنفى بقتل الولد ولده فيقول الشافعى إنما لم أوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سبياً لوجود الولد فلا يكون الولد سبياً لعدمه قال ( تنبيهه

---

عن القاذورات فينتقض بحال الخمصة لوجود العلة مع تخلف الحرمة ويدفع بأن هناك التخلف المانع وهو وجوب رفع هلاك النفس أو يقال القتل العمد العدوان يوجب القصاص فى المثل كما فى المحدث فينتقض بقتل المسلم الكافر فإنه قد وجد العلة ثمة مع عدم القياس ويدفع بأن فضيلة الاسلام هناك تمنع عن القصاص المقتضى المساواة \* ( تنبيهه ) \* على شرائط تجب



دَعْوَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ أَوْ نَفْيِهِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ  
يَنْتَقِضُ بِالْإِثْبَاتِ أَوْ النَّفْيِ الْعَامِّينِ بِالْعَكْسِ) أَقُولُ لِمَا تَقْدِمُ الْكَلَامَ فِي حَدِّ  
النَّقْضِ وَعَلَّ قَدَحَهُ وَطَرِيقَ دَفْعِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ مَا يَكُونُ نَقْضًا عَمَّا لَا يَكُونُ فَقَوْلُ دَعْوَى الْحُكْمِ  
قَدْ تَكُونُ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ وَقَدْ تَكُونُ فِي كُلِّهَا فَإِنْ كَانَ فِي الْبَعْضِ نَفْيُهُ أَرْبَعَةَ أَقْسَامٍ لِأَنَّهُ إِنْ  
ادَّعَى ثُبُوتَ الْحُكْمِ فَقَدْ يَكُونُ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ وَإِنْ ادَّعَى نَفْيَهُ فَقَدْ يَكُونُ فِي صُورَةٍ  
مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ فَدَعْوَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ يَنْتَقِضُ بِالنَّفْيِ الْعَامِّ أَيْ بِنَفْيِ ذَلِكَ  
الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ صُورَةٍ لِأَنَّ الْمَوْجِبَةَ الْجُزْئِيَّةَ تَنَاقُضُهَا السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ لَا بِالنَّفْيِ عَنْ بَعْضِ الصُّوَرِ  
لِأَنَّهُ لَا مَنَاقِضَةَ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ الْجُزْئِيَّتَيْنِ وَدَعْوَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ تَنْتَقِضُ  
بِالْإِثْبَاتِ الْعَامِّ أَيْ بِإِثْبَاتِهِ فِي كُلِّ صُورَةٍ لِأَنَّ السَّالِبَةَ الْجُزْئِيَّةَ تَنَاقُضُهَا الْمَوْجِبَةَ الْكُلِّيَّةَ لَا بِإِثْبَاتِهِ  
فِي بَعْضِ الصُّوَرِ لِمَا قُلْنَا مِنْ عَدَمِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْجُزْئِيَّتَيْنِ نَعَمْ دَعْوَى الثَّبُوتِ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ  
تَنْتَقِضُ بِالنَّفْيِ عَنْ تِلْكَ الصُّورَةِ وَكَذَلِكَ بِالْعَكْسِ وَلَمْ يَصْرَحْ بِهِ الْمَصْنِفُ وَإِلَى هَذِهِ الْأَقْسَامِ  
أَشَارَ بِقَوْلِهِ دَعْوَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ إِلَى الْعَامِّينِ وَتَقْرِيرُ كَلَامِهِ دَعْوَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ  
أَوْ مُبْهِمَةٍ تَنْتَقِضُ بِالنَّفْيِ الْعَامِّ وَدَعْوَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ تَنْتَقِضُ  
بِالْإِثْبَاتِ الْعَامِّ وَهُوَ مِنْ بَابِ الْفِّ وَالذَّشْرِ عَلَى جَعْلِ الْأَوَّلِ لِلثَّانِي وَالثَّانِي لِلأَوَّلِ وَإِنْ كَانَ  
الْأَحْسَنُ عَكْسَهُ كَمَا قَالَه الشَّالُوبِينَ لِيَكُونَ عَلَى وَفْقِ التَّرْتِيبِ (قَوْلُهُ وَبِالْعَكْسِ) أَشَارَ بِهِ إِلَى

رِعَايَتِهَا فِي النَّقْضِ (دَعْوَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ) فِي صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ (أَوْ) دَعْوَى (نَفْيِهِ عَنْ  
صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ يَنْتَقِضُ بِالْإِثْبَاتِ أَوْ النَّفْيِ الْعَامِّينِ) أَيْ إِذَا ادَّعَى أَنَّ الْحُكْمَ ثَابِتٌ فِي هَذِهِ  
الصُّورَةِ أَوْ صُورَةٍ مَا فَتَقْضُ كُلُّ مَنِهَا يَكُونُ بِالنَّفْيِ الْعَامِّ بِأَنَّهُ يُقَالُ الْحُكْمُ لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي شَيْءٍ  
مِنَ الصُّوَرِ لِتَحَقُّقِ الْمَنَاقِضَةِ بَيْنَ الْمَوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالسَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ لَا بِالنَّفْيِ عَنْ بَعْضِ  
إِذَا لَا يَنَاقِضُ بَيْنَ الْجُزْئِيَّتَيْنِ وَإِذَا ادَّعَى أَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَوْ بَعْضِ الصُّوَرِ  
فَيَنْقُضُ كُلُّ مَنِهَا يَكُونُ بِالْإِثْبَاتِ الْعَامِّ بِأَنَّهُ يُقَالُ هُوَ ثَابِتٌ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ لِتَحَقُّقِ الْمَنَاقِضَةِ بَيْنَ  
السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْمَوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ لَا بِإِثْبَاتِهِ فِي الْبَعْضِ إِذَا لَا تَنَاقِضُ بَيْنَهُمَا كَمَا مَرَّ وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ  
مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْفِّ وَالذَّشْرِ الْغَيْرِ الْمَرْتَبِ وَالْأَقْلِيلُ يَنْتَقِضُ بِالنَّفْيِ أَوِ الْإِثْبَاتِ لِيَرْتَدَّ النَّفْيُ الْمَتَقَدِّمُ إِلَى الثَّبُوتِ  
الْمَتَقَدِّمِ وَالْإِثْبَاتِ الْمَتَأَخِّرُ إِلَى النَّفْيِ الْمَتَأَخِّرِ قَوْلُهُ (وَبِالْعَكْسِ) أَيْ دَعْوَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ عَامًّا يَنْتَقِضُ  
بِالنَّفْيِ عَنْ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهِمَةٍ مِثْلَ أَنْ يُقَالُ الْحُكْمُ ثَابِتٌ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ فَيَنْتَقِضُ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي  
هَذِهِ الصُّورَةِ أَوْ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ لِتَحَقُّقِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْإِجَابِ الْكُلِّيِّ وَالسَّلْبِ الْجُزْئِيِّ وَلَا يَحْسَنُ أَنْ يُقَالُ  
لَيْسَ بِثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الصُّوَرِ إِذَا لَا تَنَاقِضُ بَيْنَ الْكُلِّيَّتَيْنِ وَدَعْوَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَامًّا يَنْتَقِضُ بِإِثْبَاتِهِ فِي صُورَةٍ

القسم الآخر وهو أن يكون دعوى الحكم عاما ويدخل فيه أيضا أربعة أقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة معينة أو مبهمة ودعوى النفي العام تنتقض باثباته في صورة معينة أو مبهمة لأن الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لأنه لا تناقض بين كليتين قال : ( الثاني عدم التأثير بأن يثبت الحكم بعده وعدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى فالأول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء والثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم أذانه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر

معينة أو مبهمة بأن يقال الحكم لم يثبت في شيء من الصور فينتقض بأنه ثابت في هذه الصورة أو بعض الصور لتحقيق التناقض بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية ولا ينبغي أن يقال هو ثابت في الجميع لما عرفت كذا قيل والحق جواز كون الحكم نقضاً لآخر سواء كان مناقضاً له بالذات أو مستلزماً لما يناقضه إذ لا يلزم تعيين الطريق على ما عرف قال الجاربردى في ظاهر كلامه تساهل لا شعاره بأن ثبوت الحكم في صورة معينة إنما ينتقض بالنفي العام فقط والنفي عن صورة معينة بالاثبات العام فقط مع أن الأول ينتقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً وكذا الثاني باثباته في هذه الصورة أقول لأنسلم الأشعار بذلك بل فيه بيان أن كلامها يصلح لنقض ما يقابله لأنه المتعين للنقض فقط ( الثاني ) من مبطلات العلة أمران ( عدم التأثير ) أي تأثير الوصف الذي جعل علة في الحكم ( بأن يبقى الحكم بعده ) أي بعد زوال الوصف ( وعدم العكس بأن يثبت الحكم ) أي مثله ( في صورة أخرى بعلة أخرى ) تخالف العلة الأولى وإنما جمع بينهما القرب مفهومهما ( فالأول ) وهو عدم التأثير ( كما لو قيل ) على مذهب الشافعية في منع بيع الغائب ( مبيع لم يره فلا يصح ) يبعه ( كالطير في الهواء ) والسماك في الماء يقال ما جعلته علة لعدم الصحة وهو عدم الرؤية لا تأثيره فيه لبقاء الحكم وهو عدم الصحة مع انتفائه فيما إذا صار مرثياً ولم يكن مقدور التسليم ( والثاني ) وهو عدم العكس كما يقال في منع تقديم أذان الصبح على الوقت ( الصبح لا يقصر ) في السفر ( فلا يقدم أذانه ) على وقته ( كالمغرب ) فيعترض بأن عدم القصر ليس بعلة لمنع تقديم الأذان لأنه لو كان علة لما ثبت الحكم وهو المنع بدونه ( و ) لكن ( منع التقديم ثابت ) بدونه ( فيما قصر ) من الصلوات كالظهر والعصر بعلة أخرى وهي عود الشيء على غايته بالنقض قال الخنجي سمي الامام ثبوت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى عكسا والمصنف عدم العكس وهذا أقرب إذ العكس في الأصل عدم المعلول لعدم العلة فعدم العكس أن لا ينعدم لانعدامها فيكون ثابتاً بعلة أخرى

والأولُ يَقْدَحُ إنْ مَنَعْنَا تَعْلِيلَ الواحدِ بالشَّخْصِ بعلتينِ والثاني حيثُ  
يَمْتَنِعُ تَعْلِيلَ الواحدِ بالنَّسَبِ بعلتينِ وذلك جائزٌ في المنصوصة كالإيلاءِ  
واللعانِ والقَتْلِ والرَّدةِ لا في المستنبطة لأنَّ ظنَّ ثبوتِ الحكمِ  
لأحدهما يَصْرِفُهُ عن الآخرِ وعن المجموعِ ) أقول الثاني من الطرق

قال الفري فيلزم تسمية عدم التأثير بعدم العكس أيضاً لأن الحكم ثمة لم ينعدم بانعدامها حين  
بقي بعد زوالها فعلم أن تسمية ما ذكر بالعكس أو عدمه اصطلاح آخر غير اصطلاح الحكماء  
في طرد العلة وعكسها ولا يلزم على غيرهم رعاية اصطلاحهم أقول لاختفاء أن الاصطلاح الجديد  
إذا ناسب اصطلاحاً متقدماً مشهوراً كان أقرب إلى القبول وأحسن مما إذا لم يناسبه أصلاً  
وقوله فيلزم إلى آخره ضعيف لأن تلك المناسبة إنما هي لترجيح وضع اسم عدم العكس لهذا  
المعنى على وضع اسم العكس له لا لصحة إطلاق عدم العكس على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة  
(والأول) وهو عدم التأثير (يقدح) في عليّة الوصف (إن منعنا تعليل) الحكم (الواحد  
بالشخص بعلتين) مختلفتين لأن الحكم لما بقي بعد عدم الوصف وحصوله حيثئذ يكون لعله  
موجودة قطعاً كالعجز عن التسليم ظهر أن الوصف المعدوم لم يكن علة ولا لازم لتعليل الواحد  
الشخصي بالعتين أو نقول لما بقي بعد عدمه ولا يجوز أن حصوله لعله أخرى للزوم المحذور لزوم  
ثبوت الحكم بدون العلة أما إذا لم يمنع فلا يقدح بقاء الحكم بعد عدمه في العلية لجواز  
حصوله بعد عدمه بعله أخرى يؤيده أن عدم المعلول معلول لعدم كل من العلل الناقضة وهو  
باق بعد زوال أية علة فرضت مع أنه لا يلزم عدم عليّة عدم العلة الناقضة لعدم المعلول والحق  
عدم المنع لأن العلل الشرعية معارفات كما مر ولا يمتنع اجتماع الأدلة على مدلول واحد كذا ذكر  
الجاربردى (والثاني) وهو عدم العكس إنما يقدح في العلية (حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع  
بعلتين) مختلفتين لأن ثبوت مثل الحكم الثابت في هذه الصورة في صورة أخرى بغير هذا  
الوصف دليل عدم عليّة هذا الوصف له في هذه الصورة ولا لازم لتعليل الواحد النوعي  
بعلتين أما إذا لم يمنع فلا يقدح وذلك ظاهر (وذلك) أى التعليل المذكور (جائز في)  
العلل (المنصوصة كالإيلاء والعنان) فإن للشارع نص على عليّة كل منهما حرمة وطؤ الزوجة  
وهي واحد نوعي (و) مثل (القتل) للعمد العدران (والردة) فإنه نص على أن كلا منهما علة  
لباحة القتل وهي أيضاً واحد نوعي (لا في) العلل (المستنبطة) فإن الحكم فيها إنما يسند إلى  
ما ظن ثبوته لاجله فيمتنع التعليل بمختلفتين (لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما) أى الوصفين  
المختلفين (يصرفه عن الآخر) أى عن ثبوته للوصف الآخر (وعن المجموع) أى وعن

الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التأثير ، وعدم العكس وإنما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنيهما فعدم التأثير هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه علة ، وعدم العكس هو أن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الأولى وسماه الإمام العكس ، والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لأن العكس هو انتفاء الحكم لا انتفاء العلة فثال الأول قول الشافعية في الدليل على بطلان بيع الغائب مبيع غير مرتق فلا يصح كالطير في الهواء والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيه فيقول المعترض هذه الرؤية ليس مؤثراً في عدم الصحة لبقاء هذا الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياساً على صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعية هذا الوصف غير منعكس لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف في صورة أخرى غير محل النزاع كالظهر مثلاً فانها تقصر مع امتناع تقديم أذانها وهذا المنع لعله أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع وقد اختلفوا في عدم للتأثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا وبني المصنف الأول على أن الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلمتين مستقلتين فعند من ذهب إلى امتناعه يكون قادحاً لأنه إذا عسدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتاً بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحاً لجواز أن يكون بقاء الحكم لو وصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة وأما الثاني وهو عدم العكس فبناء على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلمتين أم لا وبناؤه ظاهر بما تقدم فإن من يجوز ذلك لا يجعل هذا

ثبوته لمجموع الوصفين فلا تكون العلة إلا واحداً مثلاً كل من وصف الفقاهة ووصف الفقر ومجموعهما في الفقيه الفقير الذي أعطى درهما يصلح لأن يسند إليه الإعطاء لكن لا يسند إلا إلى واحد لأن ظن ثبوت الإعطاء للفقر مثلاً يصرفه عن ثبوته للفقاهة وعن ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام في الفقاهة والمجموع أقول وفيه نظر إذ كلامنا في تعليل الواحد النوعي فيجوز أن يغلب على الظن عليه أحد الوصفين للحكم في صورة لم يوجد لو وصف الآخر ثمة وبالعكس في صورة أخرى كما يظن أن الإعطاء للفقر في الفقير الغير الفقيه وأنه للفقاهة في الفقيه الغير الفقير ولا يبعد أن يظن أن الإعطاء لكل منهما في الفقيه الفقير بمعنى أنه لو لم يكن من الوصفين إلا هذا أو ذاك لأعطى وإنما قيد الاتحاد في الأول بالشخص وفي الثاني بالنوع لأن في الأول يبقى الحكم المعين كعدم جواز بيع الطير في الهواء بعينه الغير المرتق بعد زوال علته كعدم

قادحاً لجواز ثبوت حكم في صورة لعلته وثبوت مثله في صورة أخرى لعلته أخرى وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد إن بقي شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير ، وإن بقي نوعه فهو عدم العكس ووجه كون الأول واحداً بالشخص أن امتناع بيع الطير في الهواء قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الأذان فإن الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر إنما هو المنع في الرباعية والذي كان ثابتاً مع العلة إنما هو منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعية ، وهو منع تقديم الأذان وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء في تلك الصورة بعينها فأنهم إذا علمت ذلك فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين على مذهب أحداهما يجوز مطلقاً واختاره ابن الحاجب والثاني لا يجوز مطلقاً واختاره الآمدي والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة واختاره الإمام كما نص عليه بعد هذه المسألة في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا ثم أن مقتضى كلام المصنف أن الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع وقال الآمدي محل الخلاف في الواحد بالشخص وأما الواحد بالنوع فيجوز بالإخلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بأن العكس هل هو معتبر في العلل أم لا لكن الإمام لما حكاه هنا ذكر أن العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس قال وفي العقلية خلاف بين أصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو أنه لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه وأما صاحب الحاصل فانه نقل عن الأشاعرة أنهم خالفوا في العقليات والشرعيات وليس مطابقاً لما في المحصول وإذا جمعت بين ما قاله الإمام هنا وبين قوله أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستنبطتين علمت أن حكمه بجواز العكس في العلل الشرعية إنما هو في المنصوصة دون المستنبطة ثم استدلل المصنف

الرؤية ويعمل بعلته أخرى كالعجز عن التسليم وفي الثاني يعمل بالحكم الثابت في صورة كنع تقديم آذان المغرب بعلته كعدم القصر ومثله الثابت في أخرى كنع تقديم آذان الظهر بأخرى وهو استلزامه العود على غايته بالنقض فليس هناك تعليل حكم شخصي بعينه بعلمتين بل تعليل الواحد النوعي وهو منع تقديم الأذان مطلقاً ثم المذكور في غير هذا الكتاب أن عدم التأثير أربعة أقسام . الأول : أن يظهر عدم تأثير الوصف مطلقاً ويسمى عدم التأثير في الوصف مثل عدم تأثير عدم القصر في عدم تقديم الأذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو مجرد وصف اتفق وجوده مع الحكم فرجعه المطالبة لكون العلة علة بناء على عدم قبول الطرد . والثاني : أن يظهر عدم تأثيره في ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الأصل ككون الطير في الهواء غير مرئي فانه وإن ناسب في الضجة إلا أن العجز عن التسليم كاف في ذلك و مرجعه المعارضة في العلة بإبداء علة أخرى . الثالث : أن يظهر عدم تأثير قيد منه وهو أن يذكر في

على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلمتين منصوصتين بالوقوع فإن اللعان والايلاء  
 علمتان مستقلتان في تحریم وطء المرأة وكذلك من ارتدوا العياذ بالله وجنى على شخص فقتله فإن كلا منهما  
 علة مستقلة في اراقة دمه وإذا ثبت ذلك في الواحد بالشخص ثبت في الواحد بالنوع بطريق الأولى  
 لأن كل من قال بالاول قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف  
 فاعلمه واجتنب ما قاله الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فانه فان الزوجة لا تحرم به أصلاً  
 وليس فيه إلا الخنث على تقدير الوطء وهذا المثال لم يذكره الإمام هنا غير أنه ذكر في  
 موضع آخر ما يوافقه وتبعه فيه المصنف وكأنه توهم أن الحلف على الشيء يكون محرماً له  
 وأو مثل بالظهار لاستقام وأما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها إنما هو مستند  
 إلى ما ظن المجتهد أنه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلمتين لأن ظن ثبوت الحكم لأجل  
 أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل الوصف الآخر أو لأجل مجموع الوصفين وحينئذ  
 فلا يحصل الظن بعلمية كل منهما ومثال ذلك إذا أعطى شيئاً لفقير فقير فانه يحتمل أن يكون  
 الاعطاء للفقير وان يكون للفقير فلا يجوز إسناده إليهما لما قلنا وهذا الدليل منقوض بالعلل  
 المنصوصة واختلف القائلون بالجواز إذا اجتمعت فقبل كل واحدة علة مستقلة ورجحه  
 ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة وقيل العلة واحدة لا بعينها إذا علمت جميع ما قاله المصنف  
 وهو أن عدم التأثير وعدم العكس إنما يقدحان إذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلمتين وأن  
 الراجع في التعليل بعلمتين منعه في المستنبطة دون المنصوصة علمت أن الراجع عنده أنهما  
 يقدحان في المستنبطة دون المنصوصة ، وهو خلاف ما في المحصول فإن حاصل ما فيه أنهما  
 لا يقدحان قال : ( الثالث الكسر وهو عدم تأثير أحد

الوصف المعلل به ووصفاً لا تأثير له في الحكم ويسمى عدم التأثير في الحكم مثل أن تقول الحنفية في  
 المرتدين المتلفين أموالنا كفاراً تلفوا أم لا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر الكفار فيقال  
 دار الحرب لا تأثير لها عندكم لإيجابكم الضمان بالإتلاف في دار الحرب ومرجهه إلى مطالبة تأثير  
 كونه في دار الحرب . الرابع : أن لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرده في جميع صور النزاع ويسمى  
 عدم التأثير في الفرع مثاله أن يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير إذن وليها من غير كفؤ  
 فلا يصح كإلو زوجت من غير كفؤ فيقول المعارض كونه غير كفؤ لا أثر له فإن النزاع واقع  
 فيما زوجت من كفؤ وغير كفؤ وحكمهما سواء فلا أثر له فرجعه إلى المعارضة بوصف آخر  
 وهو تزويجها نفسها فقط فهذه هي أقسام عدم التأثير والمصنف خص اسم عدم التأثير بالقسم الثاني  
 منه وسمى القسم الأول عدم العكس مع تغيير ما للتقرير غيره في القسمين ولم يذكر القسمين الباقيين لأن  
 الثالث كالاول في الحكم والرابع كالثاني ( الثالث ) من المبطلات ( الكسر وهو عدم تأثير أحد

الجزأين ونقض الآخر كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها قيل خصوصية الصلاة ملغى لأن الحج كذلك فسبقي كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض ( أقول الثالث من الطرق الدالة على إبطال العلة الكسر وهو أن تكون العلة مركبة فيبين أن المعترض عدم تأثير أحد جزأها ثم ينقض الجزء الآخر كما إذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أدائها قياساً على صلاة الأمان فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدتين فيقول الحنفي خصوصية القيد الأول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لأن الحج كذلك أي يجب قضاؤه فيجب أدائه مع أنه ليس بصلاة بقي كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع أنه لا يجب أدائها وهذا الذي قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم فإن التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أدائه وقد اختار الآمدي أن الكسر يقدر كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن الأكثرين أنه لا يقدر واختاره ومثل له بأن يقول الحنفي في مسألة العاصي بسفره مسافر فيترخص كالعاصي في سفره وبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخص واختار ابن الجاجب في جميع ذلك ما اختاره الآمدي قال

الجزأين ( لوصف المظنون عليه ) ( نقض ) الجزء ( الآخر ) ويسمى النقض المكسور وإنما يرد على الوصف المركب من جزأين أحدهما ملغى والآخر منقوض فهو في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض كذا في محصول الإمام ( كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها ) إجماعاً ( فيجب أدائها ) قياساً على صلاة الأمان ( قيل ) اعتراضاً عليه ( خصوصية الصلاة ) في العلية ( ملغى ) إذ وجوب الأداء لوجوب القضاء غير مختص بالصلاة ( لأن الحج ) أيضاً ( كذلك ) فانه يجب أدائه لوجوب قضائه ( فبقي ) بعد الغاء الخصوصية في الوصف المذكور ( كونه عبادة ) يجب قضاؤها ( وهو منقوض بصوم الحائض ) فانه يجب قضاؤه مع أنه لا يجب أدائه لمنع الحائض عنه شرعاً ويعلم من هذا المعترض ما لم يبين الغاء القيد الذي احتراز به عن البعض لم يتأت له النقض على الباقي قال الفنري وفي وجوب أداء الحج لوجوب قضائه نظر فإن المتطوع به إذا أفسده الجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب أدائه \* أقول لا نسلم أنه لا يجب أداء حج التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضي في فاسدها بخلاف

(الرابع القلب وهو أن 'يربط' خلاف 'قول' المستدل على 'علته' إلحاقاً بأصله

الصلاة نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجهاً لأنه يتأتى النقص وإن لم يبين إلغاء خصوصية الصلاة بصلاة التأم فإنه يجب قضاؤها ولا يجب أدائها ولو دفع بأن المراد أنه من شأنها الوجوب في الجملة لم يتأت النقص بصوم الحائض أيضاً لأنه أيضاً كذلك اللهم إلا أن يراد ما من شأنه الوجوب أو لا المانع العقلي هذا والكسر على ما هو المشهور نقض المعنى وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف في صورة مع عدم الحكم والمختار أنه لا يبطل العلية فلا يسمع إلا إذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر وإن ثبت حكم آخر أبقى بتحصيل تلك الحكمة منه وحينئذ هو كالتقص والكلام فيه كالسكلام فيه اختلافاً واختياراً واستدلالاً وسؤالاً وجواباً ومثاله أن يقول الحنفى في المسافر العاصى بسفره مسافر فيرخص بسفره كالمطيع فيقال له لم كان السفر علة الترخيص يقول بالمناسبة لما فيه من الحرج المقتضى للتخصيص لأنه تخفيف وهو نفع للتخصيص فيعترض عليه بصناعة شاقة في الحضر كحمل الأثقال فإنه قد وجد فيه الحرج الذى هى الحكمة فى عالية السفر للتخصيص مع عدم الحكم \* المبطل (الرابع) للعلية (القلب وهو أن يربط) حكم هو (خلاف قول المستدل) أى حكمه (على علة) أى الوصف الذى جعله المستدل علة فى قياسه (إلحاقاً بأصله) بأن يقال ثبت هذا الحكم الذى هو خلاف حكمك فى الأصل بعلمك فىثبت فى الفرع بها أيضاً فلا يثبت فيه الحكم الذى ادعيت ثبوته بها للوافق على عدم اجتماعهما فى الفرع واحتج الإمام على اشتراط اتحاد الأصل بأن القالب لورد الحكم المخالف إلى أصل آخر لحكم هذا الأصل المخالف لحكم المستدل أن تحقق فى أصل المستدل كان رده إليه أولى لأن المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف فى أصله ويمكنه منع وجوده فى أصل آخر وإن لم يتحقق فى أصله كان هذا الأصل نقضاً على علة المعارض وجود هذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم قال الفنى لا حاجة إلى الاحتجاج لأن الاصطلاح ممكن وهو لا يحتاج إلى الاحتجاج أقول هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح مذكر المحقق أن حاصل القلب دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع بخلاف حكمه لحكم الأصل الذى هو مذهب المستدل قال الفاضل والظاهر أن حكم الأصل من سهو القلم والصواب حكم الفرع لأن المعارض يدعى أن الجامع فى الفرع يستلزم حكماً مخالفاً لحكمه الذى يشبهه المستدل دون المعارض ويعتقده وأما حكم الأصل الذى يخالفه الحكم الذى استلزمه الجامع فى الفرع فذهب المستدل والمعارض جميعاً كما ستعرف ويؤيده ما ذكر من أن القلب بأقسامه



وهو إما نفي مذهبه صريحاً كقولهم 'المسح' ركن من الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول ركن منه فلا يُقدَّر بالربع كالوجه أو ضمناً كقولهم 'بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فيقول فلا يثبت فيه خيار الرؤية' ومنه 'قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع'

نوع من المعارضة لكونه دليلاً يثبت به خلاف حكم المستدل<sup>(١)</sup> وما ذكر في بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى عليه على الوصف الذي جعله المستدل علة الحكم وما ذكر في المحصول أراد ما نقله المصنف إلى ما هنا وهو قوله أن يربط إلى آخره (وهو) أي القلب (إما نفي مذهبه) أي المستدل (صريحاً كقولهم) أن الحنفية (المسح ركن من) أركان (الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم) أي اسم المسح (كالوجه) أي كفعله فإنه لا يكفي ثمة أقل ما ينطلق عليه اسم الغسل (فيقول) في القلب المسح (ركن منه) أي من الوضوء (فلا يقدر بالربع كالوجه) فتقدير المسح بالربع مذهب المستدل وقد نفاه صريحاً وعدم التقدير بالربع وإن لم يناف عدم الاكتفاء بالأقل بالذات لاجتماعهما في الأصل الذي هو الوجه إلا أنهما متباينان في الفرع الذي هو المسح لعارض اتفاق الإمامين على منع خلو الوجوب عن الربع والأقل لعدم وجوب الاستيعاب (أو) أن ينفي مذهب المستدل (ضمناً) بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفي مذهبه (كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح) من الجهل بالعوض (كالنكاح فيقول) أنه عقد معاوضة (فلا يثبت فيه خيار الرؤية) كالنكاح فثبت خيار الرؤية في بيع الغائب لكونه لازماً لصحته متى نفي نفيت وإن لم يصرح إلا بنفي اللازم وهذان الحكان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع للوفاق على ذلك وإن لم يتنافيا لذاتهما لاجتماعهما في الأصل أعنى النكاح (ومنه) أي وما ينفي مذهب المستدل ضمناً (قلب المساواة) وهو أن يكون في الأصل حكان أحدهما: منفي عن الفرع وفاقاً والثاني مختلف فيه كالتحار فإن فيه يعاد لإقراره بالطلاق المنفي في المكروه وفاقاً ووقوع الطلاق بالإيقاع المختلف فيه في الفرع وهو المكره فإذا أثبت المستدل الحكم المختلف فيه في الفرع قياساً على الأصل (كقولهم المكره مالك) للطلاق (مكلف فيقع

(١) وهو الحكم الذي يثبته المستدل في الفرع لا الحكم الثابت في الأصل لأنه مسلم الثبوت عند المستدل والمعارض جميعاً فلا وجه لتخصيصه بالمستدل .

طلاقه كالمختار فيقول ففسوى بين إقراره وإيقاعه أو إثبات مذهب  
المعارض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة  
كالوقوف بعرفة فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة

طلاقه كالمختار فيقول ( أى فالتعالب يقول المكلف مالك للطلاق ) ( ففسوى بين إقراره )  
بالطلاق ( وإيقاعه ) إياه كالمختار وإذا سوى بينهما فاما أن يكون في الثبوت وهو باطل وفقاً  
أو في الانتفاء وهو المطلوب ، وإنما سمي بذلك لأن مساواة الحكمين في الأصل إنما هي في  
الثبوت وما أثبتته القالب في الفرع إنما هو في الانتفاء فكأنه بدل تلك المساواة بهذه والتبديل  
قد يسمى قلباً أو لأنه قلب دليل المستدل لإثبات المساواة في الفرع وإنما قال منه لفصله عما  
قبله لأن الضمني ما ينفي لازم مذهب المستدل كما مر وهذا لا ينفيه فلا يكون من أفراد ذلك  
لأن المنفي فيه إنما هو الافتراق بين الحكمين وليس بلام مذهب المستدل وهو وقوع  
طلاق المكروه - لوجود الوقوع مع انتفاء الافتراق في صورة مساواة الحكمين في  
الثبوت <sup>(١)</sup> بل يثبت ما يستلزم نفي مذهبه وهو مساواتهما في الانتفاء المستلزم لعدم وقوع  
طلاق المكروه وهو نفي مذهبه إلا أنهما لما اشتركا في عدم التصريح بنفي مذهب المستدل  
أورده في ذيله بقوله ومنه كذا ذكر الفري أقول هذا إنما يصح أن لو فسر المصنف الضمني  
بما فسره والظاهر من عبارته أنه النفي الغير صريح وقلب المساواة كذلك ولعله إنما  
قال ومنه لضعف مثل هذا القلب وحط رتبته عما سبق قوله ( أو إثبات ) عطف على نفي  
مذهبه أى القلب إنما نفي مذهب المستدل أو إثبات ( مذهب المعارض كقولهم ) أى الخفية  
( الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة ) من غير ضمنية من العبادات وهي  
الصوم ( كالوقوف بعرفة فيقول ) هو لبث مخصوص ( فلا يشترط الصوم فيه  
كالوقوف بعرفة ) لعدم اشتراط الصوم الذى أثبتته مذهب المعارض \* فإن قلت أنه نفي

<sup>(١)</sup> يريد بذلك أن وجود الوقوع لا يستلزم الافتراق لأنه يستلزم نفي شمول العدم وهو  
يكون بطريقين أما شمول الوجود أو الافتراق ، ولا خفاء أنه إنما يتم أن أو أخذ اللزوم  
عقلياً أما إذا أريد الاجتماع ولو باتفاق بين المستدل والمعارض فيجوز كونه من هذا  
القبيل . فان ثبوت الوقوع في المكروه مع عدم صحة الإقرار بالاتفاق بمعنى لو ثبت  
الوقوع لم تثبت الصحة فإذا ثبت الأول لم يثبت الثاني بناء على الاتفاق ولزم الافتراق كما  
أن في بيع الغائب الصحة وثبوت الخيار مجتمعان أى لو ثبت ثبت بالاتفاق لا باللزوم العقلي .

قيل المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافي حصل في الفسّر بعرض الإجماع تنبيه القلب معارضة إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة المستدل ) أقول الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب وهو أن يربط المعارض بخلاف قول المستدل على العلة التي استدل المستدل بها إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم فإن الحكم الذي يثبت به القالب يشترط أن يكون مغايراً

لمذهب المستدل صريحاً فيكون من القسم الأول قلنا القسم الأول هو ما ينفيه صريحاً ولا يكون ذلك التفي نفس مذهب القالب كعدم تقدير المسح بالربع فإنه ليس مذهباً بالمعارض بعينه وهذا القسم ليس منه كذا ذكر الفري أقول يقال عليه لا نسلم أن في المستدل ليس مذهب مخالفه كيف ومذهبه الاكتفاء بالأقل مثلاً وعدم التقدير بالربع من لوازمه والمذهب بالمزوم تمذهب باللازم اللهم إلا أن يفسر المذهب بما يصلح بأن يقال المراد به ما ذهب إليه أولاً وبالذات لما ذكره والحق أن القسم الأول ما ينفي مذهب المستدل صريحاً مطلقاً كما يشعر به إطلاق العبادة وهو أعم من أن يكون مثبتاً لمذهب المعارض أولاً وأن الظاهر انهما قسمان متداخلان لا متباينان فيصلح أن يكون المثال الواحد مثلاً لها لكن بالاعتبارين فيكون مسألة الاعتسكاف من القسم الأول بأحد الاعتبارين لا ينافي التمثيل به في القسم الآخر بالاعتبار الآخر فإن ( قيل ) القلب غير جائز كما ذهب إليه البعض لأن حكم القالب لا بد أن ينافي حكم القاييس والإلام يتحقق النزاع أو لامتناع أن يكون للعلّة الواحدة حكمان غير متنافيين وحيفئذ يلزم في الأصل الواحد ثبوت المتنافيين بعلة واحدة و ( المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافي ) بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما في أصل واحد بل ( حصل في الفرع بعرض الإجماع ) أي عارض الوفاق على أن الفرع لا يكون فيه إلا أحدهما بعد ما أدى اجتهاد البعض إلى أحدهما فاجتهاد الآخر إلى الآخر كما أشرنا إليه فالقالب إذا بين أن الوصف في الفرع أن يقتضى أحدهما ليس بأولى منه في أن يقتضى الآخر لمقارنة الوصف كليهما في الأصل امتنع حكم المستدل في الفرع دون حكم القالب لامتناع ترجيح أحد المتساويين والوفاق على عدم حصولها فيه \* ( تنبيه ) \* على المناسبة والمخالفة بين القلب والمعارضة ( القلب معارضة ) أي كالمعارضة في أن كلا منهما يثبت خلاف ما أثبت المستدل ( إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة المستدل ) وأصله أي تجب هذه المغايرة في المعارضة به يشعر كلام الفري وغيره وصورته أن يقال ما ذكرته من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندى وصف آخر يقتضى خلافه قياساً على الأصل الفلاني ويجب في القلب اتحاد العلة والأصل كما مر فعلى هذا يكون

له لا نقيضا كما سيأتى فذلك أبدله المصنف بالخلاف والقلب ثلاثة أقسام الأول أن يكون  
لنفي مذهب المستدل صريحا كقول الحنفية مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يكفي  
فيه أقل ما ينطلق عليه الإسم قياسا على الوجه فيقول الشافعي مسح الرأس ركن من أركان  
الوضوء فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه فهذا القلب قد نفي مذهب المستدل صريحا ولم  
يثبت مذهب المعارض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثاني أن يكون  
لنفي مذهب المستدل ضمنا أى يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب  
عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه قياسا على النكاح فيقول الشافعي بيع الغائب  
عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع  
الغائب عندهم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قوله ومنه) أن ومن القلب الذى ذكره  
المعارض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة وهو أن يكون في الأصل حكمان أحدهما  
منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والآخر يختلف فيه فاذا أراد المستدل إثبات المختلف فيه  
بالقياس على الأصل فيقول المعارض تجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على  
الأصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه مثاله استدلال الحنفية على  
وقوع طلاق المسكرة بقولهم المسكرة مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار  
فيقول الشافعي المسكرة مالك مكلف ففسوى بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه قياسا على  
المختار ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمنا لأنه إذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه مع  
أن إقراره غير معتبر بالاتفاق لزم أن يكون الإيقاع أيضا غير معتبر الثالث أن يكون لإثبات  
مذهب المعارض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف  
لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة وإنما صار قرينة بالانضمام أخرى  
اليه وهو الإحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة

قوله إلا أن الخ بيان تنافيهما وشرحه الجار بردى بأن المعنى أنه لا يجب الاتحاد في المعارضة  
أقول وعلى هذا يلزم أن تكون المعارضة أعم وهو جيد يؤكده حمل المصنف المعارضة بهو هو  
وما صرحوا من أن الحق أن القلب بأقسامه راجع إلى المعارضة وأنه نوع مخصوص منها  
والخصوصية كون الجامع فيه مشتركا بين قياسى المستدل والمعارض قال الإمام ولهذا يكون  
للمستدل أن يمنع حكم القالب في الأصل وإن يقدح في تأثير عاته بالوجوه القادحة في العلية  
حتى القلب بشرط أن لا يكون مناقضا لحكم القياس الأول حتى إذا فسد قلب القالب بقلب  
المستدل سلم أصل قياسه من القلب فعلى هذا يكون قوله إلا أن الخ بيان كون المعارضة  
أعم على وزن قولنا الإنسان حيوان إلا أن الحيوان قد لا يكون ناطقا وفي كلام الفهرى اشادة

وقوله قيل المتنافيان الخ أشار به إلى ما ذكره في المحصول وهو أن من الناس من أنكر  
إمكان القلب محتجا عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الأصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم  
لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في أصل واحد وهو محال وجوابه أن التناقى بين الحكمين  
إنما حصل في الفرع فقط لأمر عارض وهو إجماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو أحد  
الحكمين فقط وأما اجتماعهما في الأصل فغير مستحيل لأن ذات الحكمين غير متنافية إلا  
ترى أن الأصل في المثال الأول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفاء  
بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهذا الحكمان يتمتع اجتماعهما في الفرع وهو  
مسح الرأس لأن الإمامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما وكذلك الأصل في المثال  
الثاني وهو النكاح فإن الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الروية وعدم ثبوت الخيار  
فيه ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما وكذلك الأصل في المثال الثالث  
وهو الوقوف بعرفة فإن الحكمين مجتمعان فيه وهما أن الصرم لا يشترط وأنه بمجرد ليس  
بقربة (قوله تنبيه الخ) لما بين القلب وأقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضة فقال  
القلب في الحقيقة معارضة فإن المعارضة تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلافه  
مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة  
والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين لليلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب  
فإن علة وأصله هما علة المستدل وأصله قال الإمام وليس للمستدل الاعتراض على القلب  
لاستلزامه القدح في علة نفسه أو أصله بخلاف المعارضة فإن المستدل أن يعترض عليها بكل  
ما للمعارض أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله أن يقلب قلبه وحينئذ  
فيسلم أصل القياس قال (الخامس القول بالواجب وهو تسليم مقتضى قول  
المستدل مع بقاء الخلاف

إلى أن المعنى أن القلب معارضة بمعنى تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه  
لكنه ليس بمعارضة مصطلح عليها بين الأصوليين وهي ما وجب فيه مغايرة العلة والأصل  
أقول وهذا إنما يصح لو كان المعارضة المذكورة ثابتاً غير المذكورة أولاً مع كونها مفادة بالتعريف  
اللامى الظاهر في العهدة هنا وهو بعيد \* المطلب (الخامس القول بالواجب) أى بموجب العلة  
(وهو تسليم مقتضى قول المستدل) أى ما يلزم من علة ودليله (مع بقاء الخلاف) وحاصله  
دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع وهو يقع في جانب النفي تارة إذا كان المطلوب نفي  
الحكم واللازم من الدليل كون شيء معين غير موجب لذلك الحكم وفى جانب الإثبات  
أخرى كما لو كان المطلوب إثبات الحكم في الفرع واللازم من الدليل ثبوته فى صورة ما من

مثاله في النفي أن نقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فيقول مسلم  
ولكن لا يمنع عن غيره ثم لو بيننا أن الموجب قائم ولا مانع غيره لم  
يكن ما ذكرنا تمام الدليل وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليها فتجب  
الزكاة فيها كالإبل فنقول مسلم في زكاة التجارة ( أقول الطريق الخامس من  
مبطلات العلية القول بالموجب أى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى  
ما جعله المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بأن يتخيل أن ما ذكره من  
النقص أو القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازع فيها مع أنه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع  
بتسليمه وهذا الحد أولى من قول المحصول أنه تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استيفاء  
الخلاف لخروج القول بالموجب الذى يقع في غير القياس وكأنه أراد تعريف ما يقع في  
القياس خاصة لأن الكلام في مبطلات العلية والقول بالموجب قسماً \* أحدهما أن يقع  
في النفي وذلك إذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شيء معين غير  
موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه أنه ما أخذ الخصم مثاله أن يقول الشافعى في القتل بالمثل  
التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه يعنى أن المحدود والمثقل وسيلتان  
إلى القتل والتفاوت الذى بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنع التفاوت في المتوسل إليه وهو التفاوت  
في المقتولين من الصغير والكبير والحساسة والشرف فيقول الحنفى كون التفاوت في الوسيلة

جفسه ( مثاله في النفي أن نقول ) نحن في وجوب القصاص في القتل بالمثل ( التفاوت  
في الوسيلة ) أى وسيلة القتل ( لا يمنع القصاص ) أى وجوبه أى قياساً على التفاوت في  
المتوسل إليه كأنواع الجراحات القاتلة فانه لا يمنعه وفاقاً وقال الجاربردى كأفراد المقتولين  
نقول هو لا يكاد يصح إلا بتعسف إذ المتوسل إليه القتل لا المقتول ( فيقول ) المعارض  
عدم منع هذا التفاوت في الوسيلة الوجوب ( مسلم ولكن لا يمنعه ) أى لم لا يجوز أن  
يمنع وجوب القصاص أمر يوجد في المثل ( عن غيره ) أى غير التفاوت ( ثم لو  
بيننا أن الموجب ) للقصاص وهو إزهاق الروح بغير حق ( قائم ) في صورة القتل  
بالمثل ( ولا مانع ) فيه ( غيره ) أى التفاوت في الوسيلة لكننا مقرران بالانقطاع في  
الاستدلال الأول لانه ظهر أنه ( لم يكن ما ذكرنا ) أولاً ( تمام الدليل ) بل  
أحد أجزائه مع ادعائنا أنه دليل تام ( وفى ) مثاله ( الثبوت قولهم الخيل ) حيوان  
( يسابق عليها فتجب الزكاة فيها ) قياساً على ( الإبل فنقول ) ما أثبتته بالدليل وجوب  
الزكاة في الجملة وهو ( مسلم في زكاة التجارة ) لانا قائلون بأنه لو كان مال التجارة  
يلزم فيه الزكاة والخلاف إنما هو في زكاة العين وإن لم تكن للتجارة ولا يلزم من إثبات

لا يمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز أن يمنع من وجوبه أمر موجود في المثل غير التفاوت وأنه لا يلزم من إبطال هذا المانع المعين إبطال جميع الموانع ثم أن الشافعي المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع ويثبت أن الموجب للقصاص وهو القتل العمد العدوان قائم في صورة القتل بالمثل وأنه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيلة بالأصل أو بغيره من الطرق لكان منقطعاً أيضاً حتى لا يسمع ذلك منه لأنه ظهر أن المذكور أولاً ليس هو دليلاً تاماً بل جزءاً من الدليل هكذا قاله الإمام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك \* القسم الثاني أن يقع في الإثبات وذلك إذا كان مطلوب المستدل إثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله ثبوته في صورة ما من الجنس كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياساً على الإبل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فإنا نوجب فيه زكاة التجارة ومحل النزاع إنما هو في زكاة العين ولا يلزم من إثبات

المطلق لإثبات جميع أنواعه حتى يلزم ثبوت المتنازع فيه كذا ذكر الفزري والمشهور أن القول بالموجب ثلاثة أقسام الأول أن يقام الدليل على ما يتوهم أنه المتنازع أو ملزومه لا يكون كذلك كما يقال في مسألة المثل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المناقاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا بما يستلزمه \* الثاني \* أن يقام على إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسألة ويقول لا يلزم من إبطاله إبطال مذهبه فإنه ليس مأخذ مذهبه مثل أن يقال في المسألة المتقدمة التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتموصل إليه فيقال لا يلزم من إبطال كون التفاوت المذكور مانعاً من وجوب القصاص إبطال انتفاء وجوبه لأنه وحده ليس مأخذ في المنع وقد اختلف في أن المعارض إذا قال ليس هذا مأخذ هل يكفي ذلك من غير أن يبين مأخذ آخر أم لا فبقيل لا لجواز أن يكون مأخذ ذلك لكنه يعاند والصحيح أنه قد يصدق في ذلك لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه \* والثالث \* أن يسكت عن صغير غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل أن يقول في الوضوء كل مائتة قرية فشرطه النية كالصلاة ولا يقول الوضوء حبت قرية فيقال مسلم ولا يلزم شرطية النية في الوضوء وهذا إذا سككت عن الصغير وأما إذا ذكرت فلا يرد إلا المنع لكون الوضوء قرية وهو ليس قولاً بالموجب قال الجدليون في القول بالموجب انقطاع أحد الطرفين إذ لو بين أن المثبت مدعاه أو ملزومه أو المبطل مذهب الخصم أو الصغيرى حق انقطع المعارض وإلا انقطع المستدل \* المبطل

المطلق لإثبات جميع أنواعه قال : ( السادس الفرق وهو جعلُ تعيّن الأصلِ علةً أو الفرع مانعاً والأوّلُ يؤثرُ حيث لم يحجز التعليلُ بعِلَّتَيْنِ والثاني عند مَنْ جعلَ النقصَ مع المانع 'قادحاً' ) أقول الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية الفرق وهو ضربان الأول أن يجعل المعترض تعين أصل القياس أى الخصوصية التى فيه علة لحكمه كقول الحنفى الخارج من غير السيلين ناقض للوضوء بالقياس على ما خرج منهما والجامع هو خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما أن الخصوصية التى فى الأصل هى خروج النجاسة من السيلين هى العلة فى انتقاض الوضوء لا مطلقاً وخروجها الثانى أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذى قياساً على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان فيقول المعترض الفرق بينهما أن تعين الفرع وهو كونه مسلماً مانعاً من وجوب القصاص عليه لشره ( قوله الأول ) يعنى أن الفرق بالطريق الأول وهو جعل تعين الأصل علة هل يؤثر أى يفيد غرض المعترض ويقدر فى العلية أم لا فيه خلاف ينبئ على جواز تعليل الحكم الواحد بعِلَّتَيْنِ مستقلتين فإن جوزناه لم يقدر هذا للفرق لأن الحكم فى الأصل إذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعيينه لم يمكن التعليل الثانى مانعاً من التعليل الأول إذ لا يلزم منه إلا التعليل بعِلَّتَيْنِ.

( السادس الفرق وهو جعل تعين الأصل ) وهو ما يختص به ( علة ) للحكم ( أو ) تعين ( الفرع مانعاً ) من ثبوت الحكم ( و ) الفرق ( الأول ) أى جعل ما يختص بالأصل علة ( يؤثر ) فى منع علية المشترك ( حيث لم يحجز التعليل ) أى تعليل الحكم الواحد ( بعِلَّتَيْنِ ) مختلفتين كافى للعلل المستنبطة على ما ذكر وذلك لأن حكم الأصل إذا علل بما يختص به لا يعطل بالمشارك ولا يلزم التعليل بالعِلَّتَيْنِ وهو باطل فى هذه العلة ولا يؤثر فى منع العلية حيث جاز مثل هذا التعليل كما فى العلة المنصوصة إذ التعليل بالاختصاص حينئذ لا ينافى التعليل بالمشارك لجواز التعليل بالمتخلفتين وكلام الجاربردى هاهنا يشعر بأن جواز التعليل بها مطلقاً لأنه واقع كتعليل القتل بالردة وقتل العمد وتحريم الوطء بالحيض والإحرام أقول فيه نظر لأنه إنما ينهض دليلاً فى المنصوصة والنزاع فى غيرها ( و ) الفرق ( الثانى ) أى جعل ما يختص بالفرع مانعاً يؤثر فى منع علية المشترك ( عند من جعل النقص مع المانع قادحاً ) فى العلية إذ العلة ما يستلزم الحكم والمشارك مع المانع لم يستلزمه وعند من لم يجعله معه قادحاً لا يؤثر فى منع العلية إذ اللازم ليس إلا تخلف الحكم المانع وهو لا يبطل العلية ثم اعلم أن للمعترض أن لا يتعرض لعدم خصوصية هى شرط فى الأصل فى الفرع فى الأول فيكون معارضة فى الأصل أو لعدم خصوصية هى مانع فى الفرع فى الأصل فى الثانى فيكون



والفرض جوازه وإن منعه قدح هذا الفرق لأن تعيين الأصل غير موجود في الفرع والحكم مضاف إليه أعني إلى التعيين فلا يكون أيضاً مضافاً إلى المشترك وإلا لزم التعليل بعلمتين وأما الثاني وهو الفرق بتعين الفرع فإنه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحاً في كون الوصف علة لأن الوصف الذي جعله المستدل علة إذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعيين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وأما من لا يجعله قادحاً يقول إن الفرق بتعين الفرع لا يؤثر لأن تخلف الحكم عنه إنما هو لمانع هذا حاصل كلام المصنف وقد استغفنا منه أن الفرق بتعين الأصل إنما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة لأنه اختار التفصيل كما تقدم وإن الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقاً لأنه اختار أن النقض مع المانع غير قادح \* وأعلم أن بناء تأثير الفرق الأول على التعليل بعلمتين صحيح وأما الثاني فلا بل يؤثر مطلقاً في دفع كلام المستدل ويبانه أن الشافعي في مثالنا لما فرق بتعين الفرع وهو كونه مسلماً فإن قلنا إن النقض مع المانع قادح في العلية فقد قدح دليل المستدل لفساد علة وهي القتل العمد العدوان فإنها وجدت في حق المسلم مع تخلف الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض وإن قلنا أنه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لأن الفرض أن ذلك من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي أيضاً مقصوده وهو عدم إيجاب الفصاح فثبت أن بناءه عليه فاسده ولذلك لم يتعرض الإمام وأتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء أصلاً نعم أطلق الإمام أن قبول الفرق مبنى على تعليل الحكم الواحد بعلمتين وإذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الأصل لم يرد شيء قال

معارضة في الفرع وقيل لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الأصل فيكون أي الفرق مجموع المعارضتين كذا ذكر المحقق قال الفاضل في بيان معارضة الأصل أن المستدل ادعى عليه المشترك والمعارض عليه مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وإنما الخفاء في كون إبداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه أن المانع عن الشيء في قوة المقتضى لتقيضه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضى تقيض الحكم الذي أثبتته المستدل ويستند إلى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع وأما كون الفرق مجموع المعارضتين في انتفاء الشرط في الفرع فلا إن إبداء الخصوصية التي هي شرط في الأصل معارضة في الأصل وبيان انتفاءها في الفرع معارضة فيه وفي عدم المانع في الأصل لأن بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفاءه في الأصل إشعار بأن العلة من ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه

(الطرف الثالث في أقسام العلة علّة الحُكم إمّا محلّه أو جزؤه أو خارج عنه عَقْلِي حَقِيقِي أو إضافي أو سَلْبِي أو شرعي أو لُغَوِي مُتَعَدِّية أو قاصرة وعلى التقديرات إمّا بَسِيطَةٌ أو مُرَكَّبَةٌ) أقول هذا الطرف معقود إيمان أقسام العلة وبيان ما يصح به التعليل منها وما لا يصح فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام وهي أما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا في التقدين بكونهما جوهرى الايمان واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة واما خارج عنه والخارج

وهذا معارضة في الاصل حيث أبدى فيه علة لا توجد في الفرع (الطرف الثالث في أقسام العلة علة الحكم إمّا محلّه) كتعليل حرمة الخمر لكونه خمرًا ، وطهورية المساء بكونه ماء (أو جزؤه) أى جزء هذا المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة أو خيار المجلس في البيع بذلك فان عقد المعاوضة جزء محل الحكم وهو البيع (أو خارج عنه) أى المحل وهو ما أمر (عقلى) وجودى (حقيقى) كتعليل ربوية البر بكونه مطموما (أو إضافي) كتعليل ولاية الاجبار للأب الذى هو محل الحكم بالأبوة الخارجة عن ذاته المعارضة له بالنسبة إلى الغير (أو) عقلى (سلبى) كتعليل عدم وقوع طلاقه المكره بعدم الرضا وبطلان بيع الضال بكونه ليس بمقدرة التسليم وقد يكون مركبا من الثلاث كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فالقتل عقلى وجودى حقيقى وللعمد اضافى والعدوان سلبى لأن معناه أنه ليس بحق كذا ذكر الجاربردى أقول القتل من مقولة الفعل وهو من النسب فيكون إضافيا اللهم إلا أن يقال لا يراد نفس الايقاع الذى هو التأثير بل ما صدر من القتال بما يشاهد من الحركات والحركة من مقولة الابن وهو حقيقى عند المتكلمين سوى سائر النسب (أو) أمر (شرعى) كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وتعليل بطلان بيع العذرة بالنجاسة بمعنى حرمة الصلاة مع ملابسها وقد يكون أمراً عرفيا كتعليل عدم جواز بيع الغائب بالجهاالة المجتذب عنها عرفا (أو لغوى) كتعليل حرمة الخمر بتسميتها بإفظ الخمر وضعاً قال الفيزى كتعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر عن العنب أقول كأنه أراد بصحة اطلاق الخمر على النبيذ ولو مجازاً كما صح الاطلاق في الاصل حقيقة وكل من المذكورات (متعدية) وهو ما يتجاوز عن محل الحكم المنصوص عليه كتعليل الحكم بما تشارك فيه غيره (أو قاصرة) وهو ما لا يتجاوز عنه كتعليله بما يختص به مثال الاول ظاهر فان أكثر القياسات كذلك ومثال الثانى تعليل الشافعية حرمة الربا في التقدين بجوهرية الثمن فانها لا تتجاوزهما (وعلى) كل من (التقديرات) فهى (إما بسيطة) كالأقسام المذكورة في المتن (أو مركبة)

على ثلاثة أقسام عقلية وشرعية ولغوية فزاد في الحصول على هذه الثلاثة العرفي فأما الأمر العقلية فتلاثة أقسام حقيقي كتعليل حرمة الخمر بالاسكار وإضافي كتعليل ولاية الإجماع بالإبوة وسلبى كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا والمراد بالحقيقي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه والإضافي ما يتعلل باعتباره غيره وأما الأمر الشرعي فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وأما الأمر اللغوي فكقولنا في التبيذ أنه يسمى خمرأ فيحرم كالمعتصر من اللعن والتعليل بهذا جائز على المشهور وقيل لا وقيل إن كان مشتقاً جاز وإلا فلا هكذا حكاه القرافي وغيره والقاتل بالصحة هو الذى يجوز القياس فى اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الإمام هنا أنه لا يصح اتفاقاً وليس كذلك فإنه من حكي الخلاف هناك وأما العرفي الذى زاده الإمام فقل له بقولنا فى بيع الغائب أنه مشتمل على جهالة مجتنبه فى العرف ثم أعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والحسة والكالم والنقصان قال ولكن إنما يمل به بشرط أن يكون مضبوطاً متميزاً عن غيره وأن يكون مطرداً لا يختلف باختلاف الأوقات فإنه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلًا فى زمان الرسول عليه السلام وحينئذ لا يجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذى ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة فى تقسيم الخارج وهذا على تقدير أن يكون ما بعد الخارج من الأقسام إنما هو أقسام للخارج فقط وبه صرح فى الحصول ثم العلة اما متعديّة أو قاصرة فالمتعديّة هى التى توجد فى غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجهوى الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فأما أن تكون العلة بسيطة كالأمثلة المذكورة أو مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والإضافية كقولنا قتل صدر من الأب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقى والإبوة إضافية أو من الحقيقية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذى يكونه قتلًا بغير حق أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذى ليس بحق قال : ( قيل لا يُعلّلُ بالمحلّ لأنّ القاتل لا يفعل

كما ذكرنا وكتعليل جواز بيع المفلّس بكونه بيعاً صدر من الأصل فى المحل لتركبه من الصفة الحقيقية والإضافية كذا ذكر القنبري ثم قال واختار جواز التعليل بكل واحد من هذه الأقسام وبخالفه ما ذكر الجاربردى من أنهم اتفقوا على عدم جواز مثل تعليل حرمة الخمر بكونه مسمى بذلك ( قيل لا يعلّل ) الحكم ( بالمحل لأن ) المحل قابل فلا يكون علة وإلا لكان قابلاً وفاعلاً ولاخفاء أن ( القابل لا يفعل ) فيما يقبله لأن حصول المقبول له بالامكان إذ معنى قبول الشئ للشئ إمكان حصوله أى جاز أن يحصل وأن لا يحصل وكونه فاعلاً ومؤثراً فيه يقتضى وجوب حصوله لامتناع التخلف فيلزم أن يكون حصوله

قلنا لا نُسَلِّمَ وَمَعَ هَذَا فَالْعَلَّةُ الْمُعْرِفُ ) أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكى فيه الخلاف أنها ست مسائل منها تعليل الحكم بمحلّه وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب أحها عند الامام والآمدى وابن الحاجب أنه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لأنه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة فانه لا استبعاد في أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرأ ولا في أن يعرف كون الخمر مناسباً لحرمة استعماله والثاني لا يجوز مطلقاً ونقله الآمدى عن الأكثرين والثالث يجوز مطلقاً وهو مقتضى اطلاق المصنف واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به وكذلك كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلاً في الحكم لأن العلة تؤثر في المعلول وتعمل فيه ويستحيل كون الشيء قابلاً للشيء وفاعلاً فيه كما تقرر في علم الكلام لأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أن القابل لا يفعل وقولكم في الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك في الكلام على الاشتراك الثاني سلينا أن القابل لا يفعل لكن لا نسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلاً فيه وإنما يكون كذلك أن لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرف \* واعلم أن الأقوال المذكورة في التعليل بالمحل جارية أيضاً في التعليل بجزئه ولكن الصحيح هنا عند الآمدى الجواز مطلقاً وبه جزم المصنف في التقسيم السابق ونقل أعنى الآمدى عن الأكثرين المنع مطلقاً وقال ابن الحاجب

واجبا يمكننا معا وبينهما تناف ( قلنا لا نسلم ) أن القابل لا يفعل قوله لأن حصول المقبول لها قلنا يمنع الامكان ان أريد الخاص وان أريد العام فهو لا يتنافى الوجوب فلو سلم الامكان الخاص فهو انما يكون بالنسبة إلى المقبول مع قطع النظر عن الفعل فلم لا يجوز الوجوب بالنسبة إلى الفعل . لا يقال حاصل النسبتين راجع إلى حصول ذا لهذا فيلزم أن يكون نفس الحصول واجباً وممكنأ خاصاً لأننا نقول ان أريد الوجوب بالذات فمنوع وان أريد بالغير فلا منافاة ( ومع هذا فالعلة ) الشرعية هي ( المعرف ) للحكم لا المؤثر فلا يلزم من التعليل به كون الشيء قابلاً وفاعلاً لشيء ولا يخفى أن النظم الطبيعي تقديم هذا على المنع الأول والحق ما في المحصول من التفصيل وهو جواز التعليل بالمحل في القاصرة منصوصة كانت أو مستنبطة إذ لا استبعاد في حرمة الخمر لكونها خمرأ لأنه يناسب الحرمة وعدم الجواز في

إن كانت العلة قاصرة جاز وإن كانت متعددة فلا قال : ( قيل لا يُعلَّل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لأنه لا يُعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فإذا حصل الظن بأن الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه ) أقول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتتاله على الحكمة

المتعدية لاستحالة حصول مورد النص بخصوصه في غيره ( قيل لا يعلل ) الحكم ( بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لأنه ) على تقدير عدم الانضباط ( لا يعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع ) أى لا يعلم أن القدر الحاصل من المصلحة المقرب عليها الحكم في الأصل هل وجد في الفرع أم لا فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع فلا يجوز التعليل بها والمراد بالعلم هنا بالحكم الراجع على ما لا يخفى وفي بعض النسخ القدر الصالح في الأصل والفرع ومعناه لا يعلم أن القدر الصالح الذى ثبت به الحكم هو وجد في الأصل والفرع جميعاً أو لم يوجد في الفرع والمشهور أنهم شرطوا في العلة أن تكون ظاهرة منضبطة في نفسها حتى تكون ضابطة للحكم لاحكام مجردة وأنها قد لا تعتبرما لحقائقها كالأرضاء في التجارة فنيط بصيغ العقود أو لعدم انضباطها كالمشقة فإن لها مراتب لا تحصى وتختلف بالأحوال والأشخاص وليس مطلق المشقة مناطاً والا ثبت الحكم في حق الحدادين والجالين ولا يمكن تعيين مرتبة منها إذ لا طريق إلى تمييزها في ذاتها وضبطها في نفسها فنيط بالسفر وأما إذا وجدت حكمة ظاهرة منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفة ما جاز اعتبارها على الأصح لأنها هي المقصودة للشارع واعتبار المظنة لأجلها لما نفع خفائها واضطرابها فإذا زال المانع جاز اعتبارها كذا ذكر المحقق ( قلنا لو لم يجز ) أى التعليل بتلك الحكم لأنه لا يعلم الخ أى لو لم يعلم القدر الذى ينيط به الحكم من الحكمة ولم يجز التعليل بها كذلك ( لما جاز بالوصف ) المناسب ( المشتمل عليها ) لأن عليته لاشتتاله على مقدار معين من المصلحة وإلا لكان وصف اشتمل على أى مرتبة من مراتب المصلحة علة وهو باطل وحيث لا يحكم بعليته ما لم يعلم القدر الصالح لامتناع الحكم على أن هذا الوصف علة باعتبار اشتتاله على هذا المقدار من الحكمة من غير العلم أو الظن بهذا القدر واللازم باطل لأنهم يعلمون الحكم بالوصف في الفرع فالملزوم وهو عدم الحكم بالقدر الصالح كذلك فثبت أنه لا يمتنع القطع أو الظن بحصول هذا القدر من المصلحة في الفرع ( فإذا حصل الظن بأن الحكم ) في الأصل إنما ثبت ( لمصلحة ) مقدرة ( وجدت في الفرع ) أيضاً ( يحصل ظن الحكم فيه ) لا محالة هكذا ذكر القنرى أقول في عبارة المصنف نظر لأنه

الناسبة له وهى المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتتاله على حكمة مناسبة له وهى اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد كتعلييل القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لاخلاف فى جوازه وأما الثانى ففيه ثلاثة مذاهب حكاه الآمدى أحدها الجواز مطلقاً ورجحه الامام والمصنف وكلام ابن الحاجب يقتضى رجحانه أيضاً والثانى المنع مطلقاً ونقله الآمدى عن الاكثرين وأشار اليه المصنف بقوله قيل لا يعزل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمعاً لحكمة والثالث واختاره الآمدى إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز وإن لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل أنها قد تحصل للحاضر وتعدم فى حق المسافرين ( قوله لانه لا يعلم ) أى استدل بالمانع بأن القدر الحاصل من المصلحة فى الاصل وهو الذى رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده فى الفرع لكون المصالح والمفاسد من الامور الباطنة التى لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التى لانهاية لها من الرتبة الاخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها وأجاب المصنف بأنه لو لم يحز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها لأن العلم باشتتال الوصف عليها من غير العلم بها تمتع ولكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلاً فانه علة لجواز القصر لاشتتاله على المشقة لاسكونه سفرأ وحينئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم فى الاصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضاً بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل فى الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد فى الفرع والعمل بالظن

منع مقدمة الدليل وهو أنه لا يعلم وجود القدر الصالح مع الاستدلال على انتفاها ويؤيده ما فى شرح الجار بردى من أن المعنى لانسلم أنه لا يعلم لانه لو لم يعلم لزم كذا وهو غير موجه قبل إقامة المستدل الدليل على ثبوتها على ما عرف ويمكن رفعه بأن الدليل مقدر وهو أن يقول لعدم الانضباط بغير شيء سبق ذكر غير المضبوطة فعلى هذا يكون ما ذكره معارضة وهى مقبولة فى بعض النسخ لم لا يجوز ومعناه كما قرره سلمنا عدم جواز التعليل بتلك الحكم لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل عليها كالتعليل بالسفر لما لم تكن المشقة منضبطة قال الفزرى فيه نظر من وجود أما الاول فلا نه رد القول من منع التعليل بتلك الحكم فكيف يسلم معه امتناع هذا التعليل مع أن الحكمة من العلل المتبعة عند المصنف كما سيجىء فى باب الترجيح وأما ثانياً فلأن التعليل بالوصف المشتمل عليها إنما يجوز عند العلم بقدر تلك المصلحة كما قررنا بخلاف ما إذا لم يعلم وأما ثالثاً فلأن قول المصنف وإذا جعل الظن الخ نص فى جواز التعليل بالحكمة أقول يمكن رفع الاول بأن يحمل محل

واجب قال : ( قيل العدم لا يُعلَّل به لأنَّ الأعدام لا تَمَيِّزُ وأيضاً ليس على المجتهد سبْرُها قلنا لا نُسلِّمُ فإنَّ عدمَ اللازم مُتمَيِّزٌ عن عدمِ الملزوم .

النزاع على أن تلك الحكم غير ملاحظة في التعليل أصلاً بل الوصف علة ابتداء من غير اعتبار خلافاً عنها يوجه الجواب حينئذ أنا سلمنا أن وجود القدر الصالح منها غير معلوم ولم يحز التعليل بها إذا لم يعلم لكن لا يلزم من ذلك أن لا يعتبر أصلاً بحيث يكون الوصف علة ابتداء لم لا يجوز أن يكون التعليل بالوصف لاشتماله عليها في الأغلب وما ذكره في باب الترجيح يجوز أن يراد به الحكمة الظاهرة المضبطة كما ذكرنا والثاني بأننا لا نسلم أن علية الوصف إنما هي لكونه مشتملاً على القدر الصالح تحقيقاً حتى يتوقف الحكم بالعلية على العلم بوجود هذا القدر تحقيقاً بل ما لم تكن منضبطة وكان الوقوف على القدر الصالح في كل المواد متعسر أقيم الوصف الذي لا تخ عنها غالباً مقام القدر الصالح منها تيسيراً حتى أثبت الحكم في محل وإن فرض خلاؤه عن الحكمة وأن الملاحظ في شرعية هذا الحكم ابتداء هذه الحكمة قوله فيلزم علية كل وصف اشتمل على أية منهما بمنوع بل ذلك في الوصف الذي شهد بصلوحه الدليل كالنص وغيره من المسالك والثالث بأن المعنى إذا ظن أن الملاحظ الأصلي في ثبوت الحكم في الأصل هذه المصلحة وظن ثبوتها في الفرع لوجود الوصف المشتمل عليها غالباً فيه حصل ظن فيكون في الحقيقة بيان التعليل بالوصف ( قيل ) الوصف السامى لا يصح علة لأنه عدم مضاف و ( العدم لا يعلل به لأنَّ الأعدام لا تميز ) إذ التميز إنما يكون لخصوصية قائمة بالتمييز وإذا لا يصح إلا فيما له ثبوت فالتمييز ثابت ولا شيء من العدم بثابت فلا شيء من التمييز بعدم وينعكس إلى شيء من العدم بتمييز والعلة متميزة لتمييزها عما ليس بعلة تضمها إلى العكس فينتج لأشياء من العدم وهو المطلوب ( وأيضاً ) الأوصاف بعضها يصلح للعلية دون البعض فيجب على المجتهد سبْرها فلو صح العدم للعلية لكان عليه سبْر الأعدام واللازم باطل إذ ( ليس على المجتهد سبْرها ) وفاقاً ( قلنا ) نحب عن الأول بأننا ( لا نسلم ) أن الأعدام لا تميز ( فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم ) لاستلزام الأول للثاني من غير عكس قوله إذ التميز الخ قلنا يكفي فيه الخصوصية والثبوت الذهنيان وحينئذ لا يلزم إلا كون التمييز ثابتاً في الجملة ولو في الذهن ولا نسلم أن العدم ليس بثابت أصلاً إذ بعض الأعدام كالأعدام المقصود ثابت في الذهن فإن قلت الأعدام ليست بتميزة في الخارج لأنها معدومة في الخارج وما هو كذلك لا يكون متميزاً في الخارج والعلة متميزة في الخارج فالأعدام لا تكون علة قلنا لا نسلم أن العلة الشرعية يجب وجودها في الخارج متميزة عن الغير كيف ويجوز كونها من الاعتبارات العقلية ولو سلم فلا نسلم أن

ولأننا سقطنا عن المجتهد لعدم تنافها قيل إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو أحد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحاً قلنا ويجوز بالتأخر لأنه معرف ( أقول يجوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم

الاعدام معدومة في الخارج كيف وقد قالوا تحقق المعدومات في الخارج من الضروريات لعدم اجتماع النقيضين وعدم شريك الباري وإلازم وجود الممتنعات وعن الثاني بأنها لا نسلم وجوب سبب جميع الأوصاف على المجتهد بل يجب عليه سبب الأوصاف المتناهية دون غيرها لامتناع سببها ( و ) حينئذ نقول ( إنما سقط عن المجتهد ) سبب الاعدام ( لعدم تنافها ) لعدم صلوحها للعلة كيف وبعض الأحكام دأثر مع الاعدام وجرداً وعدما وهو أمانة علة العدم والمختار في مختصر المدقق أن العدمي إنما يصلح علة لعدمي آخر دون وجودي لأن العلة هي المؤثر ويستحيل كون العدم مؤثراً في الوجود لما مر من أن علل الشرع أمارات لا مؤثرات بل لدليل آخر يستدعي زيادة كنهف وتحقيق كما بينه المحقق مشعباً ( قيل ) لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بمثله لأن الحكم الشرعي المفروض عليه يحتمل التقديم على الحكم المعلل به والتأخر عنه والمقارنة فهذه مقادير ثلاثة والأول ينافي العلة لتخالف الحكم عنه وكذا الثاني لامتناع تأخر العلة عن المعلول و ( إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن ) وهو الثالث ( وهو أحد التقادير الثلاثة ) الذي يجوز عليه الحكم فيه دون أن يجب لجواز أن تكون العلة غيره ( فيكون مرجوحاً ) لاقتضاء التقديرين امتناع العلة ويجوز وقوع أحد من اثنين أقرب من تجويز وقوع واحد معين والقبرة في الشرع للراجع فتمتنع عليه فان قلت يجوز أن يكون التقديم بالذات لا بالزمان قلنا التردد باعتبار الزمان وبه يتم الكلام قال الفري أو نقول التقديم ان كان بالزمان امتنع التعليل وان كان بالذات فقط جاز أن تكون العلة هو أو غيره فيكون مرجوحاً أيضاً أقول التقديم بالذات هو التقديم بالعلة على ما هو المشهور فعلى تقدير تقدمه بالذات كان هو العلة قطعاً لا غيرها اللهم إلا أن يفسر التقديم بالذات بوجه أعم والأقرب أن يقال هذا التقدير وان كان يلزم منه العلة لكن يمتنع على التقديرين الآخرين أى المقارنة والتأخر الذاتية كما يكون معلولى علة واحدة أو يكون الحكم المفروض عليه معلولاً للمفروض معلوليته فيكون احتمال عليه مرجوحاً أيضاً قال المراغى ولا بعد في أن يقال لا نسلم أن المتقدم الزماني لا يصلح علة لجواز التخلف لما نفع قال الفري التخلف لما نفع إنما يتصور فيما يتصور فيه العلة وعند التقديم بالزمان لا يتصور العلة أقول إنما يصح لو كان العلة هو المستلزم وهو ممنوع في العلة الشرعية ( قلنا ) يختار أن الحكم المعلل به متأخر ( ويجوز بالتأخر لأنه معرف ) أى يجوز التعليل بالحكم المتأخر أيضاً كما



الوجودى بها مذهبان أحدهما عند المصنف أنه يجوز واختاره الإمام هنا لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم وأصحها عند الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز واختاره الإمام في الكلام على الدوران لوجهين أحدهما أن الإعدام لا يتميز عن غيرها وما لا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة أما للصغرى فلأن المتميز عن غيره لا بد أن يكون موصوفاً بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم نفي محض وأما الكبرى فلأن الشيء الذي يكون علة لا بد أن يتميز عما لا يكون علة وإلا لم يعرف كونه علة الثاني أن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة للعلية أى اختبارها تمييز العلة عن غيرها فلو كانت الإعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب وأجاب المصنف عن الأول بأننا لانسلم أن الإعدام لا يتميز بل تقبل التمييز بل إذا كانت من الإعدام المضافة بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فأنا نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس وأما استدلالهم عليه فجوابه أن الموصوف بالتمييز إنما يستدعى الثبوت في الذهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الإعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها والجواب عن الثاني أن سبر الإعدام إنما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها لا لكونها غير صالحة للعلية (قوله قيل إنما يجوز الخ) اختلفوا في تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فجوزه الإمام والمصنف مطلقاً لأن الحكم قد يدور مع حكم آخر والدوران يفيد العلية ومنه قوم مطلقاً واحتجوا بأن الحكم الذى يفرض كونه علة إنما يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم الذى هو معلول له لأنه إن كان متقدماً عليه فلا يجوز تعليله به وإلا لزم تخلف المعلول عن علته وإن كان متأخراً فلا يجوز أيضاً وإلا لزم تقدم المعلول على علته فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ولا يصح تقديرين فيكون التعليل به مرجوحاً وعدم صحة التعليل به راجحاً فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة إلى التقديرين ولا شك أن العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالتأخر لأن المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز أن يكون متأخراً كالعالم مع الصانع سبحانه وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ما قلتم

يجوز بالمقارن كجواز كون المتأخر معروفاً للمتقدم كالعالم للصانع إذ العلة الشرعية هي المعرف للحكم على أنه قد وجد بعض الأحكام دائراً مع البعض وجوداً وعدماً وهو آية العلية قال الفهرى المصنف لم يتعرض في تقسيمه العلة للحكم الشرعى وأعل الوصف الشرعى الذى ذكره يشمل وفيه تعسف لقول شمول عبارة المصنف أعنى قوله أو خارج عقلى أو شرعى للحكم الشرعى مما لا تعسف به والفهرى نفسه أورد في مثال الجامع الشرعى تعليل جوابه

ولقائل أن يقول إن كان المراد من التقدم والتأخر إنما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي لكونه قديماً وإن كان المراد به الذاتي فهو ثابت لكل علة ومعلول فإن العلة متقدمة بذاتها على معلولها وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لا يصلح للعلة وإنما يكون كذلك لو كان للتخلف لغير مانع فلم قلتم أنه ليس كذلك واختار ابن الحاجب أنه يجوز إن كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة كما مثلنا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه ولا يجوز إن كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة والآمدى في هذه المسألة تفصيل يطول ذكره وهو مبنى على قواعد مخالفة لاختيار الإمام وغيره \* واعلم أن هذا الذي ذكره الإمام والمصنف من جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدى وقال الصحيح أنه لا يجوز وإن جعلنا العلة بمعنى المعرفة لأن تعريف المعرفة محال وتبعه ابن الحاجب عليه قال : ( قالت الحنفية لا يُعلَّلُ بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة ولنا أن التعديّة توقفت على العلية فلو توقفت هي عليها لزم الدور ) أقول العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا في النقيدين إن كانت ثابتة بنص أو إجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الإمام وإن كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الإمام والآمدى وأتباعهما ونقله لإمام الحرمين ومن بعده عن الشافعي ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الأكثرين أيضاً وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لأن فائدة التعليل إنما هو لإثبات الحكم وهو غير حاصل أما في الأصل فليثبت بالنص وأما في غيره

رهن المشاع بجواز بيعه ( قالت الحنفية لا يعلل ) الحكم ( بالقاصرة ) أى الوصف المختص بالأصل بالاستنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنص أو إجماع ( لعدم الفائدة ) في التعليل بها لامتناع أن تكون الفائدة التوصل إلى معرفة حكم الأصل لكونه معلوماً بالنص أو الإجماع أو إلى معرفة حكم غيره لأن ذلك إنما يكون أن لو وجد ذلك الوصف في غير الأصل وهو منتفٍ وإلا لم تكن قاصرة وإذا انتفت الفائدة كان التعليل بها عبثاً ( قلنا ) الفائدة لا تنحصر فيما ذكرتم لإذ ( معرفة كونه ) أى الحكم الشرعي واقعاً ( على وجه المصلحة ) ووفق الحكمة ( فائدة ) أيضاً إذ النفوس إلى قبوله أميل ( ولنا أن التعديّة ) أى تعديّة العلة إلى الفرع ( توقفت على ) صحة ( العلية ) في نفسها ( فلو توقفت هي ) أى صحة العلية ( عليها ) أى التعديّة ( لزم الدور ) وإذا لم تتوقف العلية على التعديّة صحت متعديّة كانت أو قاصرة قال الخنيجي يقال علية إن أريد بالتعديّة وجود الوصف في صورة أخرى أيضاً فلا نسلم توقفها على العلية وهو

فلعدم وجود العلة فيه لأن الفرض أنها قاصرة وإذا انتفت الفائدة في التعليل بها استحال ورودها من الشارع لأن الحكم لا يفعل العبث وأجاب الإمام بثلاثة أجوبة أحدها وعليه اقتصر المصنف أنا لا نسلم انحصار الفائدة في إثبات الحكم بل لها فائدة أخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ووفق الحكمة لتسكون النفس إلى قبوله أميل الثاني أن ما قالوه بهينه وارد في المنصوصة الثالث أن معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفاءه عن غيره من أعظم الفوائد وهي حاصلة هنا فإنا إذا لم نجوز التعليل بالعلة للقاصرة ووجدنا في الأصل وصفا متعديا يناسب ذلك الحكم فإنه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ يلزم إثبات الحكم في الفرع بخلاف ما إذا جوزنا التعليل بها ونقل إمام الحرمين في البرهان عن بعضهم أن فائدة تعليل تحريم التفاضل في التقدين بكونهما تقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس إذا راجت رواج النقود قال وهذا خطأ لأن النقدية في الشرع مختصة بالنوعين ولأن النص أن تناولها بقي الأمر على ما هو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل وإن لم يتناولها كانت العلة تعدية وكلامنا في القاصرة = واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية إنما يستقيم إذا قلنا إن الحكم في مورد النص لا يمكن ثبوته بالعلة وقد نقله عنهم في المحصول وعلوه بأن الحكم معلوم والعلة مظلونة والمظنون لا يكون طريقاً إلى المعلوم ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن أصحابنا أنهم جوزوا ثبوته بها وحينئذ فيندفع الدليل من أصله ( قوله لنا ) أي استدلل أصحابنا على الجواز بأن تعدية العلة إلى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور وأجاب ابن الحاجب بأن هذا الدور غير محال لكونه دور معية وأجاب غيره بأن كل واحد من التعدية والعلية مستلزما للآخرى كالبنوة مثلاً لا متوقفة عليها فلا يلزم الدور لأن الدور إنما هو على تقدير التوقف وأيضاً إن كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح وإن كان المراد بها كون الوصف علة في صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى بل إنما تتوقف على وجود الوصف في صورة أخرى وحينئذ فلا دور

---

المراد بكون التعدية شرطاً للعلة وإن أريد كون الوصف علة في صورة أخرى فلا نزاع في التوقف لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط في صحة العلية بل باعتبار وجوده في صورة أخرى قال الفري لا يراد هذا ولا ذلك بل يكون الوصف الذي هو علة في الأصل حاصلًا في الفرع ولاخفاء أن التعدية بهذا المعنى مشروطة بالعلية ويلزم الدور من توقف العلية على التعدية بهذا المعنى أقول مدعى الخصم بقوله التعدية شرط العلية أن الوصف إنما يكون علة إذا وجد في صورة أخرى لا يليق بالعاقل أن يدعى أن الوصف الذي هو علة في الأصل

قال : ( قيل لو 'علل' بالمركب فإذا انتفى 'جزء' تنفى العلية 'ثم إذا انتفى' جزء آخر يلزم 'التخلف' أو 'تحصيل' الحاصل قلنا العلية عدمية فلا 'يلزم' ذلك ) أقول ذهب الآكثرون ومنهم الإمام والآمدى وأتباعها إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كنعيل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لأنه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لا يزيد الأجزاء على سبعة قال الإمام ولا أعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان

مطلقاً إنما يكون علة إذا جعل في الفرع ولا دور حينئذ يؤيده ما قيل أن التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف في غيره ومشروط بها بمعنى وجود الحكم به في غيره فالغاط نشأ من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف في محل آخر وبين ثبوت الحكم به في محل آخر والموقوف على العلية هو الثاني والموقوف عليه هو الأول وقال الجاربردى الدور إنما يلزم لو كان التوقف تقدم أما لو كان توقف معية فلا فالصواب أن نقول المجتهد إذا أغلب على ظنه أن العلة هي محل الحكم أو خصوصيته فقد حصل الظن بأن الحكم إنما هو لأجلها وهو المعنى بصحة التعليل كما في صحة المنصوص عليها (قيل) لا يملل بالوصف المركب إذ (لوعال بالمركب) لكان عدم كل من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل منها علة لعدم ذاته فيكون علة لعدم صفاته لأن ما يرفع الموصوف يرفع الصفة ومن جعلتها العلية فتكون علة تامة لعدم عليته (فإذا انتفى جزء) منه (تنفى العلية) لا محالة (ثم إذا انتفى جزء آخر) منه (يلزم التخلف) أى تخلف المعلول عن العلة التامة إذا لم تنف العلية (أو تحصيل الحاصل) إذا انتفت وكلاهما ممنوع فكذا المستلزم لهما (قلنا العلية) صفة (عدمية) لكونها من النسب وهي عدمية للدليل المشهور وتقريره هنا أنها لو كانت وجودية لاحتاجت إلى محل تقوم به لكنها عارضة لذات العلة فتكون لها علة فعليته تلك العلية أيضاً ثبوتية فيحتاج إلى علة أخرى ولزم التسلسل فإذا كانت عدمية كان انتفاؤها وجوداً بالوجوب كون أحد التقيضين وجودياً وإذا كان انتفاء العلة وجودياً لم يجوز أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لا يكون علة للأمر الوجودى ( فلا يلزم ذلك ) أى ما ذكرتم وهو التخلف أو تحصيل الحاصل قال الفزرى وفيه نظر أقول وأمل وجهه أن كونها من النسب لا يقتضى عدميته إذ العدمى ما مفهومه قيد العدم كالعمى الذى هو عدم البصر عما من شأنه وليس كل نسبة كذلك قوله لو كانت وجودية الخ قلنا لا نسلم احتياج كل وجودى فرض إلى علة وإنما يلزم لو لم يكن اعتبارياً وهو هنا ممنوع ولو سلم أنها عدمية فلا نسلم أن انتفاءها وجودى لجواز كونها عدميين كالعمى والاعمى ثم الظاهر جواز التعليل

عدم كل واحد من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته وإذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول إذا انتفى جزء من المركب انتفى العلية لما قلناه ثم إذا انتفى جزء آخر منه فإن لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول عن عليته التامة ، وإن انتفت يلزم تحصيل الحاصل ، وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال ، وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية فإنها من النسب والاضافات التي هي أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج وإذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً فإن أحد النقيضين لا بد أن يكون وجودياً ، وإذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمر الوجودي هذا غاية ما يقر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة أما التكلف فواضح وأما الضعف فلأن هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الأمور الوجودية لأن نقيضها عدمي وهو عدم العلية ، ولما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف ولم يجب الإمام به عن هذه الشبهة وإنما أجاب به عن شبهة أخرى . وذلك أنهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء فإذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً فإن قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم أن يكون كل واحد منها علة مستقلة وإن قام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلاث وهو محال هذا هو السؤال الذي أجاب عنه الإمام بكون العلية عدمية وهو مطابق فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ، ونقل جوابها إلى الشبهة الأولى وتبعه المصنف والظاهر أنه إنما حصل عن سهو وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لا نسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدماً لشرط العلية الثاني أن هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مترتبة ، أو في وقت واحد كالنوم واللبس بالنسبة إلى الحدث قال ( وهذا مسائل الأولى يُستدل بوجودِ العلةِ على الحكم )

بالمركب لأن الدليل الدال على كون المفرد علة كائناً بالإجماع والمناسبة والسبب يدل على كون المركب علة بلا فصل فأمكن التعليل بالمركب ( وهذا مسائل ) متعلقة بمباحث العلة . المسألة ( الأولى ) في أن التعليل بعلية العلة هل يجوز كما جاز بوجود العلة أم لا واختار أنه ( يستدل بوجود العلة على ) وجود ( الحكم ) كما يقال وجد في كذا علة الوجوب فيجب ، وإنما جاز ذلك لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول كذا ذكر الشارح أقول يقال عليه لا نسلم ذلك لجواز التخلف لما منع فلا بد منناية وهو أن الأصل

لا بعليتها لأنها نسبة تتوقف عليه الثانية التعليل المانع لا يتوقف على  
المقتضى لأنه إذا أثر معه فبدونه أولى قيل لا يسند العدم المستمر  
فلنا الحادث يعرف الأزلى كالعالم للصانع.

عدم المانع ، و ( لا ) يستدل على وجود الحكم ( بعليتها ) أى بعلة العلة مثل أن يقال كون  
الوصف علة أى علية لوجوب كذا مثلاً ثابت فيجب ( لأنها ) أى العلية ( نسبة ) بين العلة  
والحكم ( تتوقف عليه ) أى على وجود الحكم لتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين فإذا  
كانت متوقفة عليه لم يحز التعليل له وإلا لزم الدور وفيه نظر لأن توقف النسبة على تحقق  
المنتسبين إنما هو في الذهن لافي الخارج كذا ذكر الجاربردى أقول الأولى أن يقال لا يلزم من  
ثبوت علية الشيء لشيء وجود ذات العلة لأنها أمر بشيء يكفى فيه تصور المنتسبين فلا يلزم  
وجود الحكم كما أن علية مماسة النار الاحتراق ثابتة ولا يلزم وجود مماسة النار ولا وجود  
الاحتراق في الجامع إلا أن يخص الدهوى بأن المراد ثبوت علية الوصف المتحقق فإن قلنا  
معنى قول المصنف ان العلم بالعلة لكونها نسبة تتوقف على العلم بالحكم المراد بوجوده في الذهن  
فلما استدلل بها عليه توقف العلم به على العلم بها فيلزم الدور فلنا تصور العلية يتوافق على تصور  
الحكم والاستدلال لا يقتضى إلا توقف التصديق بأن الحكم موجود على التصديق بأن علية  
الوصف ثابتة فلا دور . المسألة ( الثانية : التعليل ) أى تعليل الحكم العدمى ( بالمانع ) أى بوجود  
مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية إذ وجود المانع وهو الجهل  
بالبيع فلا يصح هل يتوقف على وجود المقتضى مثل بيع من أهله في محله أولاً والختار أنه  
( لا يتوقف على ) وجود ( المقتضى لأنه ) أى المانع يؤثر مع وجود المقتضى ( إذا أثر )  
على عدم الحكم ( معه ) أى المقتضى ( فبدونه أولى ) وذلك لأنهما متعارضان فالمانع  
إذا كان مع المقتضى يكون أضعف منه إذا كان بدونه لأن الشيء مع المعارض أضعف منه  
بدونه فإذا أثر في حال الضعف فتأثره حال عدم الضعف أولى فإن ( قيل لا يسند العدم المستمر )  
إلى المانع إذ المانع حادث والعدم المستمر أزلى ويمتنع إسناد الأزلى إلى الحادث فالمسند  
العدم المتجدد والتجدد فيه يكون عند قيام المقتضى فيتوقف على وجوده وهو المطلوب ( قلنا )  
لا نسلم كون كل مانع حادثاً بل جاز كونه قديماً ولو سلم فلا استحالة في إسناد الأزلى إلى  
الحادث إذ معنى المسند إليه شرعاً هو الم عرف لا المؤثر و ( الحادث يعرف الأزلى كالعالم )  
فإنه مع حدوثه يعرف ( للصانع ) واستدل المخالف بأنه إذا لم يكن هناك مقتض  
فانتفاء الحكم إنما هو لعدم المقتضى لا لوجود المانع أو عدم الشرط الذى يدعيه المستدل فكان

الثالثة لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعدة أو يرفعه كالطلاق أو يدفع ويرفع كالرضاع الخامسة العلة قد يعمل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين (أقول لما فرغ من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها الأولى الاشكال في أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلوم ولا يجوز أن يستدل بعلة العلة على وجود الحكم كما يقال عليه القتل العمد العدوان فوجوب القصاص ثابتة في القتل بالثقل فيجب فيه القصاص وإنما قلنا أنه لا يجوز لأن العلة

مبتلا الجواب لا يلزم من إسناده إلى عدم المقتضى أن لا يسند إلى وجود المانع أو عدم الشرط غاية أنها أدلة متعددة وذلك جائز . المسألة ( الثالثة : لا يشترط ) في التعايل ( الاتفاق ) أى اتفاق العمل والسائل ( على وجود العلة في الأصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه ) أى قيامه على وجود العلة في الأصل لأنه إذا دل الدليل على ذلك فقد حصل الغرض وهو إمكان الحاق الفرع به ولا يشترط أيضاً العلم بوجودها فيه قطعاً في محصول الإمام والحق أن وجود العلة في الأصل قد يكون معلوماً بالضرورة وقد يكون بالبرهان اليقيني وقد يكون بالامارة الظنية وكذا لا يشترط كون حكم الأصل قطعياً على المختار بل يكفي بالظن لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد بالعمل وكذا لا يشترط القطع بوجود العلة في الفرع بل الظن كاف كما مر وكذا عدم مخالفتها لمذهب صحابي لجواز كون مذهبه لعله مستنبطة من أصل آخر ولعل من شرط القطع في حكم الأصل وجود العلة في الفرع نظراً إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابي إلى أن الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور . المسألة ( الرابعة : الشيء ) قد ( يدفع الحكم ) ولا يرفعه ( كالعدة ) فانه يدفع النكاح اللاحق ولا ترفع النكاح السابق ( أو يرفعه ) ولا يدفعه ( كالطلاق ) فانه يرفع النكاح السابق ولا يدفع النكاح اللاحق ( أو يدفع ويرفع ) أيضاً ( كالرضاع ) فانه رافع للنكاح السابق ورافع للنكاح اللاحق ووجه الحصر أن الوصف إما أن يكون علة للدفع فقط أو الرفع فقط أو علة لها أولاً يكون علة لشيء منها فالأقسام أربعة والرابع ليس مما نحن فيه إذ البحث فيما يتعلق بالعلة ولذا اقتصر على الأقسام الثلاثة الأولى . المسألة ( الخامسة : العلة ) الواحدة ( قد يعمل بها ) معلول واحد ويعمل بها معلولان متماثلان ومختلفان يجوز اجتماعهما ومعلولان هما ( ضدان ) لا يجتمعان ( ولكن بشرطين متضادين ) على معنى أنه إذا جعل مع العلة شرط

نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما : أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخرج والثاني : أن المراد بالعلة هو المعروف كما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور . المسألة الثانية : تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له فيه مذهبان أرجحهما عند الإمام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف لأن المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة والشئ لا يتقوى بضده بل يضعف به . فإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى لجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى لكن إذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لا انتفاء المقتضى أظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في المحصول وعلى هذا فدعى الأول أرجح من مدعى الثاني فاعلمه فإنه كثير الوقوع في المباحث والمذهب الثاني أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الآمدي لأن المعلول إن كان هو العدم المستمر فباطل لأن المانع حادث والعدم المستمر أولى واستناد الأزل إلى الحادث تمتع وإن كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لأن العدم المتجدد إنما يتصور بعد قيام المقتضى وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه لأن العلل الشرعية معارف والحادث يجوز أن يكون معروفاً للأزل كما أن العالم معروف للصانع . واعلم أن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة فإنه يمتنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص ولا يمتنع ذلك عند من يجوز المسألة الثالثة الوصف الذي جعل علة في الأصل المقتضى عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفي قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به وقياساً على سائر المقدمات وسيأتي الكلام على وجوده في الفرع . المسألة الرابعة : الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط أي إذا قارن ابتداء دفعه وإن وجد في الإثناء لم يقدر ، وقد يكون رافعاً فقط أي بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعاً ورافعاً فالأول كالعدة فإنها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه فإن المرأة أو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها . وأما الثاني :

أحد الحكمين لا يمكن أن يترتب عليها الحكم الآخر لأن ثبوت الحكم الآخر بهذه العلة مشروط بشرط مضاد لا يمتنع مع ذلك الشرط كالتييمم فإنه مع العجز عن استعمال الماء شرط لصحة الصلاة التي صلاحها بالتييمم ومع القدرة على استعماله شرط لبطلان تلك الصلاة وفيه نظر لأن المجموع من الوصف والشرط علة لأحد المتضادين وهو غير علة للضد الآخر بل هو مع شرط آخر علة له كذا ذكر الجاربردي أقول كلامنا في كون الوصف الواحد علة للمتضادين بشرطين لا يكونونه شرطاً لهما بقيد فلو فرض أن التيمم علة لصحة الصلاة مع



فكالطلاق فإنه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فإنه الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح \* المسألة الخامسة : العلة الواحدة قد يعمل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعمل بها معلولان متباينان أى في ذاتين ~~فكالقتل الصادر من زيد~~ وعمر فإنه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا يتأتى ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعمل بها معلولان مختلفان بجواز اجتماعهما كالحيض فإنه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعمل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء في الحيز والحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الأخير وإنما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لأنه إن لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلاً أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان فإنه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال وأعلم أنه يشترط في العلة أيضاً شرطان أحدهما أن لا يكون دليلها متاولاً ولا لحكم الفرع كما لو قال قائل السفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا قياساً على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا في البر بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنبعوا الطعام بالطعام ، وسيأتى مثله في الحكم أيضاً وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه الثاني ما ذكره الآمدى وابن الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها بما يرجح على الحكم الذى استنبط منه بالابطال وذلك كتعميل وجوب الشاة في الأربعين بدفع حاجة الفقراء فإنها تقتضى جواز إخراج القيمة ويلزم من جواز إخراج القيمة عدم وجوب الشاة وإنما قلنا لا يجوز لأن ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة لتوقف علمتها على اعتبارها قال ( الفصل الثانى فى الأصل والفرع أما الأصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لأنهما إن اتحدا

لمعجز ولبطالنها مع القدرة لكان مما نحن فيه والجواب عن النظر ان الشرط خارج عن العلة ولذا يقولون بجواز تخلف الحكم عن العلة لانتفاء الشرط \* ( الفصل الثانى فى الأصل والفرع ) أى المباحث المتعلقة بها ( أما الأصل فشرطه ) أمور سبعة الأول ( ثبوت الحكم فيه ) لأن إيجابات مثل حكم الأصل فى الفرع فرع ثبوته فيه ، والثانى أن يكون حكماً شرعياً عند من لا يجوز القياس فى القضايا العقلية واللغوية إذ المطلوب به حينئذ إنما يكون إيجاب حكم شرعى للمساواة فى علمته ولا يتصور إلا بذلك فلو قال شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمرأ كان باطلا من القول خارجاً عن الانتظام والثالث أن يكون بدليل شرعى أما كونه بالدليل فلأن الأحكام الشرعية لا بد لها مما يدل عليها لا متاع تنكليف ما لا يطاق وأما كونه شرعياً فلأن العقل لا مجال له فى الشرع والرابع أن يكون ( بدليل غير القياس لأنهما ) أى الشأن على تقدير كون الدليل قياساً ( إن اتحدا

في العلة فالقياس على الأصل الأول وإن اختلفا لم ينعقد الثاني وأن لا يتناول دليل الأصل الفرع وإلا لصاع القياس وأن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه ( أقول لما فرغ من الكلام على العلة التي هي أحد أركان القياس شرع في

في العلة ) أي الجامعان إن كانت العلة في الأصل هي نفس العلة بينه وبين الفرع كما يقال الذرة مكمل لمطعم فيكون ربوا كالأرز فإنه ربوي لتلك العلة كالشعير ( فالقياس ) حينئذ ( على الأصل الأول ) وكان ذكر الأصل المتوسط بين أصله وفرعه تطويلاً بلا طائل ( وإن اختلفا ) أي الجامعان كما يقال الجذام عيب ينفسخ به البيع فينفسخ به النكاح كالرتق ينفسخ به النكاح لأنه مفوت الاستمتاع كالجب فان الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيباً ينفسخ به البيع وبين الرتق والجب كون كل منهما عيباً يفوت الاستمتاع ( لم ينعقد ) القياس ( الثاني ) كقياس الجذام على الرتق لأن ما ذكر من الجامع بين الرتق والجب غير وجودي في الجذام فلا يمكن إثبات الحكم فيه وهو انفساخ النكاح مثله آخر جامع للصورتين أن نقول في الوضوء عبادة فتشترط فيه النية كالتيتم ثم نقول لأنه عبادة كالصلاة فتشترط العلة أو نقول أو لأنه طهارة كالتيتم ثم نقول أنه عبادة كالصلاة فلم يتحد ( و ) الخامس ( أن لا يتناول دليل ) حكم ( الأصل الفرع وإلا ) لو تناوله ( لصاع القياس ) لأنه حينئذ يكون إثبات الحكم في الفرع به لا بالقياس مثاله في الذرة مطعم فلا يجوز بيعه بحدسه متفاضلاً قياساً على البر فيمنع في البر فيقول قال عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وحينئذ لا يكون جمل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس كذا ذكر المحقق قال الفاضل قد يجاب بأنه لا يجوز أن يكون دلالة عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى وبأن معاضد الأدلة مما يقوى الظن وقد كثر في كتب الفقه إثبات الحكم الواحد بأشياء من الأدلة ( و ) السادس ( أن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين ) أي متميز عن آخر تميزاً نوعياً أو نحوه ليتأتى رد الفرع إليه بأنه لو أبهم وقيل وجبت الزكاة في الحلي قياساً على المضروب بالعلة الموجبة للحكم فيه لم يكن الحلق الفرع فيه السابح كون التعليل بوصف ( وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه ) أي القياس إذ لو تأخر حينئذ كان حكم الفرع قبل هذا الأصل ثابتاً من غير دليل وهو باطل لافضائه إلى التكليف بما لا يطاق أما لو كان له دليل سواه جاز تأخر الأصل عن حكم الفرع لأنه يكون ثابتاً قبله بذلك الدليل ويكون القياس دليلاً آخر عليه وحينئذ لا يلزم الانوارد الأدلة

الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فأما الاصل فذكر له خمسة شروط \*  
 الاول ثبوت حكمه وهو واضح \* الثاني أن يكون ذلك الحكم ثابتاً بدليل من الكتاب أو  
 السنة أو اتفاق الامة فان كان متفقاً عليه بينهما فقط وبغيره بالقياس المركب ففي صحة  
 القياس عليه مذهبان حكاهما في الاحكام واختار ابن الحاجب أنه لا يصح قال وعمله عند  
 اختلافهما في العلة أو في وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود في الاصل أم لا فلو سلم  
 الخصم أنها العلة وانها موجودة أو أثبت المستدل أنها موجودة انتهض الدليل على الخصم وإن  
 كان مذهبا لاحدهما فقط فهو على قسمين \* أحدهما أن يكون مذهبا للمستدل دون المعارض  
 وذلك بأن يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شيء فان كان كذلك فانه لا يصح  
 القياس عليه عند الجمهور خلافاً للحنابلة وأبى عبد الله البصري وإليه أشار بقوله بدليل غير  
 القياس مثاله قول القائل السفرجل مطهرم فيكون ربوا بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم  
 في التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً وكذلك قول القائل الجرام عيب فيفسخ به  
 البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرق وهو استداده محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب  
 ثم يقاس الرق عند توجه منعه على الحب بجامع فوات الاستمتاع وإنما قلنا لا يجوز لأن  
 القياسين ان اتحدا في العلة كما في المثال الاول فيكون قياس الفرع الثاني إنما هو على الاصل  
 الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثاني لغوا وان اختلفا في العلة كما  
 في المثال الثاني لزم أن لا ينعقد القياس الثاني لأن علة ثبوت الحكم في الفرع الاول الذي  
 هو أصل للقياس الثاني هو الوصف الجامع بين الاول وفرعه وهي غير موجودة في الفرع  
 الثاني وأيضاً فالحكم في الفرع المتنازع فيه أولاً وهو فسخ النكاح بالجذام إنما يثبت بما يثبت به  
 حكم أصله فإذا كان حكم أصله وهو الرق ثابتاً بعلة أخرى وهي العلة التي استنبطت من الاصل  
 الآخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلمتين مستنبطتين لأن ذلك  
 الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق وإذا كان غير

---

وهو جائز وقيل يشترط عدم تأخر الاصل مطلقاً إذ يلزم من تقدم الفرع أن لا يثبت  
 بالاصل لامتناع تحصيل الحاصل ولذا قد حوا في قياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية  
 لثبوت الوضوء قبل التيمم لورود حكم التيمم بعد الهجرة أقول ان أريد بإفادة القياس الحكم  
 تعريفه ابتداء من غير سبق معرف له فالحق القول الاخير وان أريد أعم فالحق التفصيل كما  
 ذكره المصنف فان قلت هنا شرط آخر لم يذكره المصنف وهو أن لا يكون حكم الاصل منسوخاً  
 لأنه إنما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في الاصل حيث أثبت الحكم به ولما زال الحكم  
 مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبراً في نظر الشارع فلا يعتدى الحكم به إذ لم يبق الاستلزام الذي

معتبر امتنع ترتب الحكم عليه \* القسم الثاني : أن يكون مقبولا عند المعارض ممنوعاً عند  
المستدل بالقياس باطل كما قاله الآمدى وابن الحاجب لأن هذا القياس يتضمن اعتراف  
المستدل بالخطأ فى الأصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان  
جعله إلزاماً للمعارض فقال هذا هو عندك علة للحكم فى الأصل وهو موجود فى محل النزاع  
فيلزمك الاعتراف بحكمه وإلا فيلزم إبطال المعنى وانتفاضه لتخلف الحكم عنه من غير  
مانع ويلزم من إبطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به فى الأصل فهو أيضاً فاسد لأن الخصم  
له أن يقول الحكم فى الأصل ليس عندى ثابتاً بهذا الوصف وبقريره فليس تصويبه  
فى الأصل لخطئه فى الفرع بأولى من العكس قاله الآمدى \* الشرط الثالث : أن لا يكون الدليل  
المدال على حكم الأصل متناولاً للفرع لأنه لو تناوله لكان لإثبات الحكم فى الفرع بذلك الدليل  
لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس هكذا دلله المصنف تبعاً للحاصل وعلمه الإمام والآمدى  
بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس \* الشرط الرابع : أن  
يكون حكم الأصل معللاً بعلة معينة غير مبهمه لأن الحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة  
يستدعى العلم بمحصل العلة والعلم بمحصل العلة متوقف على تعليل حكم الأصل وعلى تعيين  
هله \* الشرط الخامس : أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع  
دليل سوى القياس لأنه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الأصل  
حاصلاً من غير دليل وهو تكليف مالا يطاق اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام  
للخصم لا بطريق إنشاء الحكم فإنه يقبل كما قاله الآمدى وابن الحاجب أما إذا كان للفرع دليل  
آخر غير القياس فإنه لا يشرط تقدم حكم الأصل عليه لأن حكم الفرع قبل حكم الأصل يكون  
ثابتاً بذلك الدليل وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس وغاية ما يلزم أن تتوارد أدلة على مدلول  
واحد وهو غير ممتنع ومثاله قياس الشافعى إيجاب النية فى الوضوء على إيجابها فى التيمم فإن  
التيمم متأخر عن الوضوء إذ مشروعيته بعد الهجرة ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك فالقياس  
صحيح فإن وجوب النية فى الوضوء دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال  
بالنيات نعم إنما يتم ذلك مثالنا إذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء فإن كان بعدها فلا  
لأن المحذور باق وإلى هذا أشار بقوله وغير متأخر وهو منصوب عطفاً على خبر كان وهذا  
التفصيل قاله الامام والمصنف وأشار إليه الغزالى فى المستصفى ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن

كان دليلاً للثبوت قلنا أول الشرائط ثبوت الحكم فى الأصل وهذا إنما يكون لو لم ينسخ فإن قلت يفهم  
الثبوت فى الجملة قلنا المراد اشتراط ثبوته حال المقايضة إذ الظاهر من كون الشيء مشروطاً لآخر

الحاجب بل أطلقا المنع قال : ( وشرط الكرخي عدم مخالفة الأصل أو أحد أمور  
ثلاثة التخصيص على العلة والإجماع على التعليل مطلقاً وموافقة أصول  
آخر والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره وزعم عثمان البتي قيام  
ما يدل على جواز القياس عليه

وجوب تحققه حال ما يتحقق الآخر ( وشرط الكرخي ) في الأصل شرطاً آخر أي ( عدم  
مخالفة الأصل ) أي أن لا يكون حكمه مخالفاً لحكم الأصول من الكتاب والسنة وغيرهما كشهادة  
خزينة وحده إذا جعلت أصلاً في جواز قياس الحكم بمعدل واحد عليها وكالمرأى إذا قيس  
جواز الميب عليه ( أو أحد أمور ثلاثة ) أن خالف الأصول الأول ( التخصيص على العلة )  
أي علة الحكم لأن تخصيص الشارع على العلة كالتصريح منه بوجوب القياس كما مر ( و  
الثاني ( الإجماع ) أي إجماع الأمة ( على التعليل ) أي تعليل حكم الأصل ( مطلقاً ) سواء  
اختلفوا في علة الحكم أو لم يختلفوا أي لا يكون الأصل المخالف لسائر الأصول من المسائل  
التبعية التي لا تعمل اتفاقاً ( و ) الثالث ( موافقة أصول آخر ) أي يكون القياس على هذا  
الأصل موافقاً لسائر القياسات على أصول آخر ( والحق ) عند المصنف ( أنه ) إن لم يكن  
موافقاً لسائر الأصول ( يطلب الترجيح بينه وبين غيره ) أي بين القياس عليه والقياس على  
أصول آخر كما يأتي بيانه في باب الترجيح ويعمل بما يرجح في نظره وتفصيل ذلك أن ما ورد  
بخلاف قياس الأصول أن كان دليلاً مقطوعاً به كان أصلاً بنفسه لأن معنى الأصل إنما هو هذا  
على ما ذكر العبري فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب الذهاب إلى الترجيح وإن لم  
يكن مقطوعاً به فإن لم يكن علة حكمه منصوصة كان القياس على الأصول أولى من القياس عليه  
لأن طريقها معلوم وطريقه مضمون وإن كان علة حكمه منصوصة يتساوى القياسان لأن القياس  
على الأصول مخير بأن طريق حكمه معلوم دون طريق حكمته وهذا القياس بالعكس أو طريق  
حكمه مضمون فلهكل منها رجحان على الآخر من وجه ويتساويان كذا ذكر العبري أقول قد  
يتوهم أن الكلام فيما خالف جميع ما عداه من الأصول والظاهر أن معنى قوله وموافقة أصول  
آخر أن الأصل على تقدير مخالفته للأصول أن وافق أصولاً غير الأصول التي يخالفها  
يصح القياس عليه ويعمل به ومعنى قوله والحق الخ أنه على تقدير مخالفة للأصول لا بشرط  
أحد الأمور الثلاثة بل أبطلت الترجيح بين ذلك الأصل وما يخالفه من الأصول  
فما ترجح منهما يلحق الفرع به ( وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز  
القياس عليه ) أي لا يقاس على الأصل حتى يقوم الدليل على جواز القياس سوى الدليل

ويُشَرُّ المَرِيئِيُّ الإِجْمَاعَ عَلَيْهِ أَوْ التَّنْصِيفَ عَلَى الْعِلَّةِ وَضَعْفُهُمَا ظَاهِرٌ) أَقُولُ لَمَّا ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ الشُّرُوطَ الْمُعْتَبَرَةَ فِي الْأَصْلِ أَرَدَ بِهَا بِشُرُوطَ اعْتِبَارِهَا فِيهِ بَعْضُهُمْ فَنَهَا هَلْ يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَى مَا يَكُونُ حُكْمُهُ مُخَالِفًا لِلْأَصُولِ وَالْقَوَاعِدِ الْوَارِدَةِ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ كَالْعَرَايَا أَمْ لَا فِيهِ خِلَافٌ ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَفِيَّةِ إِلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ مُطْلَقًا إِذَا عَقِلَ مَعْنَاهُ وَجُزِمَ الْآمَدَى بِأَنَّهُ كَمَا يَجُوزُ مُطْلَقًا وَهُوَ مُقْتَضَى كَلَامِ ابْنِ الْحَاجِبِ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِأَحَدٍ أُمُورٍ ثَلَاثَةٌ الْأَوَّلُ تَنْصِيفُ الشَّارِعِ عَلَى عِلَّةِ حُكْمِهِ لِأَنَّ تَنْصِيفَهُ عَلَى الْعِلَّةِ كَالْتَصَرُّحِ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهِ الثَّانِي أَنَّ تَجْمُعَ الْأَمَّةِ عَلَى تَعْلِيلِهِ فَلَا يَكُونُ مِنَ الْأَحْكَامِ التَّعْبُدِيَّةِ الَّتِي لَا تَعْمَلُ بِالِاتِّفَاقِ وَلَا مِنَ الْأَحْكَامِ الَّتِي اخْتَلَفَتْ فِي تَعْلِيلِهَا كَالنَّظِيرِ بِأَلْمَاءٍ ثُمَّ إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى التَّعْلِيلِ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَتَّفِقُوا عَلَى تَعْيِينِ الْعِلَّةِ أَمْ يَخْتَلِفُوا فِيهَا وَآلِيهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ مُطْلَقًا وَالثَّلَاثُ أَنْ يَكُونَ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ مُوَافِقًا لِأَصُولٍ أُخْرَى وَالْحَقُّ عِنْدَ الْإِمَامِ وَأَتْبَاعِهِ وَمِنْهُمْ الْمُصَنِّفُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ أَنْ يَطْلُبَ التَّرْجِيحَ بَيْنَ الْقِيَاسِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ الَّذِي خَافَ بَاقِيَ الْأَصُولِ وَبَيْنَ الْقِيَاسِ عَلَى أَصُولٍ أُخْرَى بِمَا يُمْكِنُ التَّرْجِيحُ بِهِ مِنَ الطَّرِيقِ الْمَذْكُورَةِ فِي تَرْجِيحِ الْأَقْيَسَةِ فَعَلَى هَذَا قَالَ الْإِمَامُ هَذَا الْأَصْلُ الَّذِي وَرَدَ عَلَى خِلَافِ قِيَاسِ سَائِرِ الْأَصُولِ إِنْ كَانَ دَلِيلًا مُقْطُوعًا بِهِ كَانَ أَصْلًا بِنَفْسِهِ فَيَكُونُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ كَالْقِيَاسِ عَلَى غَيْرِهِ فَيَرْجَحُ الْمُجْتَهِدُ بَيْنَهُمَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُقْطُوعًا بِهِ فَإِنْ كَانَتْ عَلَيْهِ مَنْصُوصَةٌ فَيَجِبُ التَّرْجِيحُ بَيْنَهُمَا أَيْضًا لِأَنَّ الْقِيَاسَ عَلَى الْأَصُولِ بِأَنَّ طَرِيقَ حُكْمِهِ مَعْلُومٌ وَإِنْ كَانَ طَرِيقُ عِلَّتِهِ غَيْرَ مَعْلُومٍ وَهَذَا الْقِيَاسُ بِالْعَكْسِ فَتَعَادُلًا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عِلَّتُهُ مَنْصُوصَةً فَالْقِيَاسُ عَلَى بَاقِي الْأَصُولِ أَوَّلَى وَهَذِهِ الصُّورَةُ الْآخِرَةُ وَارِدَةٌ عَلَى الْمُصَنِّفِ وَلِلشَّافِعِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ اخْتِلَافٌ تَقْدِمُ ذِكْرَهُ فِي أَوَائِلِ الْقِيَاسِ وَزَعَمَ عُثْمَانُ الْبَتِّيُّ أَنَّهُ لَا يَقَاسُ عَلَى أَصْلٍ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ بِمَخْصُوصَةٍ وَعَبَّرَ صَاحِبُ الْحَاصِلِ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِ وَزَعَمَ عُثْمَانُ الْبَتِّيُّ اشْتِرَاطَ قِيَامِ مَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ فَتَبَعَهُ الْمُصَنِّفُ عَلَى عِبَارَتِهِ وَلَكِنَّهُ نَمَى لَفْظَةً اشْتِرَاطَ وَلَا يَدُّ مِنْهَا قَالَ التَّرَاوِيُّ وَالْمَرَادُ مِنْ وَرُودِ الدَّلِيلِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْبَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ لَا عَلَى الْمَسْأَلَةِ الْمَقَاسُ عَلَيْهَا بِمَخْصُوصَةٍ فَإِنْ كَانَتْ الْمَسْأَلَةُ مِنْ مَسَائِلِ النِّكَاحِ فَلَا يَدُّ مِنْ وَرُودِ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ فِي النِّكَاحِ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ مَسَائِلِ الطَّلَاقِ فَلَا يَدُّ مِنْ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ

الموجب لأصل القياس (ويشر المريسي) أحد الأمرين أما (الإجماع عليه) قال العبري أي انعقاده على كون حكم الأصل معللاً في الجملة (أو التنصيص على العلة) بعينها وقال الجاربردي معنى الإجماع عليه أن يكون الأصل مجمعا عليه أقول الظاهر الأول بقرينة ما سبق من قوله والاجماع على التعليل في مذهب الكرخی (وضمفها) أي قول البتّي والمريسي (ظاهر) لأن

القياس فيه ( قوله وبشر المريسي ) أى وزعم بشر المريسي أن شرط الأصل انعقاد الإجماع على كونه حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين أحدهما فى اشتراط الإجماع على الأصل والموقع له فيه إنما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسي أن شرط القياس أن يكون حكم الأصل مجمعا عليه والعلة منصوصة هذا لفظه والثاني فى اشتراطه أحد الأمرين والموقع له فيه هو صاحب التحصيل ( قوله وضعفهما ظاهر ) يعنى مذهب البقي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفى هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة وذهب قوم إلى أن المحصول بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا فى قوله عليه الصلاة والسلام خمس يقتلن فى الحل والحرم أنه لا يقاس عليه قال فى المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف فى أرائل القياس مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل فى موضع واحد لكان أولى قال : ( وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على حكمه إجمالا

عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفى هذه الشروط أولا نأخذ على ثبوت الحكم فى الأصل بوصف وعلينا وجود الوصف فى الفرع غلب على الظن ثبوته فيه أيضا فلا حاجة إلى هذه الشروط ( وأما الفرع فشرطه وجود العلة ) أى الوصف المعمول علة لحكم الأصل ( فيه ) أى الفرع ( بلا تفاوت ) بينهما فى الوصف لافى الممانعة ولا فى زيادة ونقصان لأن اثبات مثل حكم الأصل فى الفرع إنما يتصور عند تماثل الوصفين فيها وعند أتمثال يجب عدم التفاوت كذا ذكر العبري أقول التماثل لا يستلزم عدم التفاوت فى الزيادة والنقصان لأن ترى أن التمييز يقاس فى الحرمة على الحر للشدّة المطربة مع ثبوتها فى المحليين على التفاوت والأقرب أن معنى قوله بلا تفاوت ثبوت تلك العلة فى الفرع من غير زيادة منافية للحكم الثابت بالنص ولا نقصان كذلك وإلا لما ثبت الحكم فى الفرع واليه أشار الجاربردى وعند البعض ( وشرط العلم به ) أى حصول الحكم العلة بوجود الحكم فى الفرع وزعم أن الظن لا يكفى كذا ذكر العبري قال الجاربردى أن شرط البعض للقطع بوجود علة الأصل فى الفرع وهذا أظهر لسبق ذكر وجود العلة بغير قرينة دون الحكم وعند أبى هاشم شرط ( والدليل على حكمه ) أى الفرع ( إجمالا ) يعنى لأبد أن يكون الحكم فى الفرع مدولا عليه بنص يدل عليه إجمالا لا تفصيلا والقياس يفصله ويعينه كالجد مع الاخوة فان الشرع دل على ارثه فى الجملة فقاسه بعضهم على ابن الابن فى الحجب وبعضهم على الاخ فى المقاسمة مع الاخوة لتساوى مرتبتي الجد والاخ فى إدلائهما

ورُدَّ بأنَّ الظنَّ يحصلُ دونهما ) أقول يشترط في الفرع أن يوجد فيه علة مماثلة لعلَّة الأصل أما في عينها كقياس النيز على الخمر بجماع الشدة المطربة أوفى جنسها كقياس وجوب القياس في الأطراف على القصاص في النفس بجماع الجناية وشرط المصنف أيضاً أن لا تتفاوت العلتان أى لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به في المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساوياً وقد يكون أولى وقد يكون أخفى وإنما شرطنا المماثلة لأن القياس كما تقدم عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع وإنما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الأصل وإلا لم يحصل بين الحكمين تماثل وإذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة في الفرع وزعم أن ظن وجوده لا يكفي وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل إجمالاً حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجدة جملة وإلا لم تستعمل الصحابة القياس في توريثه مع الأخوة وإلى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم في الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب وشرط الآمدي وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه وادعى الآمدي أنه لا خلاف فيه قال لأن كلا منهما إذا كان منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس وهذا الشرط نقله الإمام عن بعضهم ثم نقل عن الأكثرين أنه لا يشترط قال لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز قال : ( تفهيمه يُستعملُ القياسُ على وجه التلازمِ ففي الثبوتِ يُجعلُ حكمُ الأصلِ ملزوماً

إلى الميت بآبائه ( ورد ) كل من الشرطين ( بأن الظن ) أى ظن ثبوت الحكم في الفرع بعد حصول الظن بعملية الوصف في الأصل ووجوده في الفرع ( يحصل دونها ) أى بدون هذا بين الشرطين فلا يشترط شيء منها وما يؤيد ذلك أن الصحابة قالوا قول الرجل لأمه أنه أنت حرام على علي بن أبي طالب والطلاق والظهار قال أبو بكر وعمر رضي الله عنهما هو بين وقال علي وزيد رضي الله عنهما هو ثلاث طلاقات وقال ابن مسعود رضي الله عنه هو طلاق واحدة وقال ابن عباس رضي الله عنه هو ظاهر ولم يوجد في الفرع نص دال على الحكم لإجمالاً ولا تفصيلاً ~~كذا~~ ذكر الجاربردى أقول الظاهر جعلهم ذلك من قبيل أحد المذكورات الثابت حكمه بالنص لا إثبات أحكامها فيه بالقياس عليها اللهم إلا أن يحمل على أنه كاليمين وكذا في الطلاق والظهار ( تفهيمه ) قد ( يستعمل القياس على وجه التلازم ) أى صورته لإثباتها ونفيها ( ففي الثبوت يجعل حكم الأصل ملزوماً ) بحكم الفرع ويجعل



وفي النقيضه لازماً مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشتري بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله ولو وجبت في الحلي لو وجبت في اللآلئ قياساً عليه واللازم مُنتفٍ فالملزوم مثله ) أقول اعلم أن أهل الزمان يستعملون القياس الشرعي على وجه التلازم أي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى وأراد المصنف التنبيه عليه في آخر القياس فلذلك سماه تنبيهاً فطريق استعماله أنه إن كان المقصود إثبات الحكم فيجعل حكم الأصل ملزوماً لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلاً على الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وإن كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوماً ونقيض حكم الأصل لازماً وتجعل العلة المشتركة دليلاً على الملازمة أيضاً وحينئذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم مثال الأول أن يعدل عن قول القائل تجب الزكاة على الصبي قياساً على البالغ بجماع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير إلى قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهي ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير لزم أن تجب في مال الصبي فقد جملنا ما كان أصلاً ملزوماً لما كان فرعاً وجعلنا العلة الجامعة دليلاً على التلازم ومثال الثاني أن يعدل عن قول القائل لازكاة في الحلي قياساً على اللآلئ بجماع الزينة إلى قولنا لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلئ واللازم منتفٍ لأنها لا تجب في اللآلئ فالملزوم مثله ووجه الملازمة اشتراكها في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الأول إنما هو إثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ

القياس بياناً للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الأول ثبوت الثاني (وفي النفي) يجعل (نقيضه) أي نقيض حكم الأصل (لازماً) لنقيض حكم الفرع بعد إثبات الملازمة بين الحكمين بالقياس حتى يلزم الحكم بعكس النقيض من انتفاء حكم الفرع انتفاء حكم الأصل مثاله في الثبوت (مثل) قولنا (لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشتري بينه وبين مال الصبي) وهو تطهير المزكي أو دفع حاجة الفقير (وجبت في ماله) أي الصبي قياساً عليه لكنها واجبة في مال البالغ وفقاً فيجب في مال الصبي ولفظ لما في قول المصنف إنما يدل على وضع المقدم لما روى عن سيويه أن لما لوقوع الثاني لوقوع الأول كما أن لولانتفاء الثاني لانتفاء الأول ولذا لم يذكر المقدمة الاستثنائية كما ذكرناها في الصورة الثانية ومثاله في النفي مثل (ولو وجبت) الزكاة (في الحلي) المشترك بينه وبين الآلئ (لوجبت في اللآلئ قياساً عليه واللازم) وهو الوجوب في اللآلئ (منتفٍ) فالملزوم (وهو الوجوب في الحلي منتفٍ) مثله) فإن قلت مقتضى لو على ما ذكرت انتفاء الثاني

لما لا فادتها ذلك ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني إنما هو نفي اللازم استعمال المصنف فيه لفظ لو لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع غيره قال ( الكتاب الخامس في دلائل اختلاف فيها وفيه بابان الباب الأول في المقبولة منها وهي ستة الأول الأصل في المنافع الإباحة لقوله تعالى : ( خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ - قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ - أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ) وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

لا انتفاء الأول وهو غير سديد إذ المطلوب هنا العكس ولأنه لا يلزم نفي اللازم من نفي الملزوم قلنا ما ذكر من استعمال أصل القرينة حيث يريدون أن انتفاء الثاني في الواقع لا انتفاء الأول كما في قولك لو جئتني أكرمك وأما استعماله هنا فعلى قاعدة أهل الاستدلال فانهم يريدون أن العلم بانتفاء الثاني سبب العلم بانتفاء الأول وعليه قوله تعالى : لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا . قال الفاضل وقد شبه أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخطب لذلك ( الكتاب الخامس في دلائل اختلاف فيها ) أى في أنها هل هي أدلة الشرع أم لا ( وفيه بابان ) لأن الأدلة المختلف فيها قسمان مقبولة عندنا ومردودة فذكر لسلك بابا ( الباب الأول في ) الأدلة ( المقبولة ) منها ( وهي ستة ) القول بمقتضى الأصل أى الدلالة المستمرة التي لا تتغير إلا بما تغير بها من الأمور الضرورية والاستصحاب والاستقراء والاختصاص بالآقل والمناسب المرسل وفقد الدليل ( الأول ) من المقبولات التمسك بالأصل ( الأصل في المنافع الإباحة ) والإذن الشرعى ( لقوله تعالى خلق لكم ما فى الأرض ) جميعاً . فان اللام في لكم لغة تقتضى الاختصاص لجهة الانتفاع فيخص هنا ما فى الأرض بتلك الجهة فيكون الانتفاع به مأذوناً به شرعاً وقوله ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده ) فان هذا الاستفهام على سبيل الإنكار لتحريم الزينة التي لنا للانتفاع بما يقتضيه اللام فينتفى الحرمة فثبت لإباحة الانتفاع قال العبرى وفيه نظر إذ لا يلزم من انتفاء الحرمة الإباحة لأنه أعم أقول المراد بالإباحة هنا الجواز بمعنى الأعم وهو عدم المنع من الفعل وقوله تعالى ( أحل لكم الطيبات ) فان اللام فيه كما عرفت تدل على اختصاص الطيبات هنا لجهة الانتفاع فان قلت يجوز أن يراد بالطيبات المحللات وحينئذ لا يلزم الإذن في جميع المنافع قلنا أراد المستطابات طبعاً لا ما ذكره وإلا لكان المعنى أحل لكم المحللات فهو كما ترى تكرار والأصل عدمه ثم مناط الاستدلال في الإباحة إنما هو اللام ولهذا لم يعترض إلا على مدلولها ( و ) الأصل ( في المضار التحريم ) والمنع الشرعى ( لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ) فالضرر والمضارة ممنوع عنه شرعاً وتحقيق ذلك أن

قيل على 'الأول' اللام 'تجىء' لغير النفع كقوله تعالى : ( وإن أسأتم فلها ) وقوله ( والله ما في السموات ) قلنا مجازاً لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجبل للفرس قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على 'غيره' أقول لما فرغ من الكتب الأربعة المعقودة الأدلة الأربعة المنقح عليها شرع في كتاب آخر ليان الأدلة المختلف فيها وجعله مشتملاً على ما بين الأول في المقبول منها والثاني في المردود فأما المقبول فسته الأول الأصل في الأشياء النافعة هي الإباحة وفي الأشياء الضارة أي مؤلمات القلوب هو الحرمة وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية وأما قبل وروده فالتحتمل الوقف كما تقدم ثم استدل المصنف على إباحة المنافع بثلاث آيات الآية الأولى قوله تعالى : خلق لكم ما في الأرض جميعاً . ووجه الدلالة أن البارئ تعالى

التي هنا بمعنى النهي بقرينة أن أصل الضرر واقع فالمعنى لا يضرروا فيحرم اضرار النفس والضرر ومباشرة المضار كتناول السم وقطع العضو اضراراً فيكون حراماً ( قيل على ) الأصل ( الأول ) لا نسلم أن ( اللازم ) للاختصاص النافع في الجميع بل اللام قد ( تجىء لغير النفع ) أيضاً ( كقوله تعالى وإن أسأتم فلها ) وقوله والله ما في السموات وما في الأرض . فإن اللام في الأولى للصيرورة وفي الثانية للاختصاص الخالي عن الانتفاع لنزوه تعالى عن ذلك ( قلنا ) اللام في الآيتين ( مجاز ) باستعمال المقيد في المطلق وهو هنا الاختصاص في الجملة ( لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه ) أي الملك ( الاختصاص النافع بدليل قولهم الجبل للفرس ) فانه لو أريد الملك الشرعي لما صح ذلك وإذا كان كذلك فاستعمالها في غير النفع مجازاً قال العبري وفيه فطر لما فاتته ما ذكر قبل في باب القياس من تصريح الأئمة بأنها حقيقة في التعليل أقول لا منافاة لجواز كونها مشتركة بينهما خصوصاً إذا صرح الأئمة بذلك والظاهر أنها للاختصاص مطلقاً كما صرح به النجاة والانتفاع والتعليل وغيرهما بخصوص المادة إلا أن فهم الانتفاع بالانتفاع من اللامات الثلاث أمر جلي يحده كل أحد من نفسه فأنكاره مكابرة ( قيل ) عليه سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن لا نسلم إباحة جميع الانتفاعات بل ( المراد ) بالانتفاع المخصوص هنا ( الاستدلال ) لما في الأرض على وجود الصانع فإن هذا نفع عظيم ( قلنا هو ) أي هذا النفع وهو الاستدلال ( حاصل ) لكل مكلف ( من نفسه ) على الصانع فلو حمل الانتفاع في الآية على الاستدلال لزم تحصيل الحاصل ( فيحمل على غيره ) من الانتفاعات وفيه نظر فإن الاستدلال من نفسه يتأيد بالاستدلال من سائر المخلوقات فلا يكون تحصيل الحاصل كذا ذكر العبري أقول المعنى أن هذا النوع من النفع

أخبر بأن جميع المخلوقات الارضية للعباد لأن موضوعه للعموم لاسيما وقد أكدت بقوله جميعاً واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ألا ترى أنك إذا قلت الثوب لزيد فإن معناه أنه مختص بنفعه وحيث أنه يلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً وهو المدعى الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وجه الدلالة أن هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحيث أنه يكون للبارئ تعالى قد أنكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها لما تنصى اللام كما تقدم وإنكار التحريم يقتضى انتفاء التحريم واللام يجوز الانكار وإذا انتفت الحُرمة تعينت الإباحة وفيه نظر فقد تقدم في أوائل الكتاب أن انتفاء الحُرمة لا يوجب الإباحة الآية الثالثة قوله تعالى : أحل لكم الطيبات. وجه الدلالة أن اللام في لكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات ولا يلزم التكرار بل المراد بها ما استطيعه النفس لأن الأصل عدم معنى ثالث وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفي الضرر مطلقاً لأن النكرة المنفية تعم وهذا النفي ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً بل على الجواز وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى (قوله قيل على الاول) أى اعترض الخصم على بيان الأصل وهو إباحة المنافع بوجهين أحدهما لا نسلم أن اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تنجى لغير النفع كقوله تعالى : وإن أسأتم فلها . وقوله تعالى : والله ، انى السموات وما فى الأرض . أما فى الآية الاولى فلأنها لا اختصاص الضرر لا اختصاص النفع وأما فى الآية الثانية فلتنزهه تعالى عن الانتفاع به وأجاب المصنف بأن استعمال اللام فى غير النفع مجاز لا اتفاق أئمة اللغة على أن اللام موضوعه للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقة المعروفة ولا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه أن تكون اللام حقيقة فى الاختصاص النافع وحيث أنه يكون استعمالها فى غيره مجازاً لأنه خير من الاشتراك ولتأمل أن يقول هذا يناهى ما ذكره فى القياس من كون اللام حقيقة فى التعليل وأيضاً فإن أصل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا وأما قولهم الجل للفرس فهو إنما يدل على صحة استعمالها فيه لا على نفي استعمالها فى الاختصاص الذى لا ينفع فانه يحتمل أن تكون موضوعه لمطلق الاختصاص ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز الاعتراض الثانى سلبنا أن اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذى أفادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وملك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم وأجاب المصنف بأن الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح

أن يستدل من نفسه على حاله فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الآيات على غير الاستدلال  
تكثيراً للفائدة وفراراً من تحصيل الحاصل قال : ( الثاني الاستصحاب حجة خلافاً  
للحنفية والمتكلمين لنا أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك  
لما تقرر المعجزة لتوقفها على استمرار

حاصل من نفسه فلو حمل الآية على هذا لم تعد أمراً جديداً بل كان مجرد تقرير للحاصل  
فتحمل على انتفاعات أخر لأن الافادة خير من الاعادة ( الثاني ) من الادلة ( الاستصحاب )  
والاستصحاب في الأصل على نوعين استصحاب الواقع كما يقال كائن فيبقى حمله على التقدير  
الجائز كما يقول الحنفية لا تجب الكفارة على من أظفر بالواقع بعد ما انفرد عند القاضي  
بشهادة رؤية الهلال ورد شهادته وإلا لوجب عليه بالاكل والشرب بالدليل الدال عليه  
فيجاب بأنه لا يجب عليه باستصحاب الواقع وذلك لأن العدم واقع في الواقع وما هو كذلك  
واقع على التقدير الجائز لأنه إذا لم يكن واقعاً على تقدير أياً كان لم يكن ذلك التقدير جائز  
الوقوع لكنه جائز فيكون باقياً عليه وهذا مما يكره في الخلافات وهو غير مراد هنا  
كذا ذكر الجاربري أقول يدفع بأننا لا نسلم أنه إذا لم يقع على تقدير لزم امتناع التقدير  
كيف وعدم بعض الحوادث واقع مع أنه على بعض التقادير الجائزة كوجوده مثلاً لا يكون  
واقعاً لامتناع اجتماعهما بل ذلك في التقادير الجائزة الغير المنافية والثاني استصحاب  
الحال وهو المراد هنا مثل أن يقال الحكم القلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما كان كذلك  
فهو مظلون البقاء لا يقال يجوز أن يكون مشكوك لعدم استلزام رجحان العدم رجحان  
نقيضه لأننا نقول يستلزمه بضميمة يتقن أنه قد كان وهذا الاستصحاب ( حجة ) عند  
الشافعي والمزني والصيرفي وحجة الإسلام أي يصح الاستدلال به ( خلافاً للحنفية  
والمتكلمين ) فان عديم لا يثبت به حكم شرعي وان تمسكوا به في النفي الأصلي وهذا  
ما يقولونه حجة في الدفع لافي الإثبات حتى أن حياة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء  
ملكه لا لإثبات الملك له في مال مورثه والشافعية تمسكوا به في النفي الأصلي مثل أن يقال  
فيما اختلف في كونه نصاباً لم يكن الزكوة واجبة عليه والأصل بقاؤه وفي الحكم الشرعي  
مثل قولهم في الخارج من غير السيلين أنه كان قبل الخروج متطهراً والأصل بقاؤه حتى يشبه  
معارض والأصل عدمه ( لنا ) على حجته ( أن ما ثبت ) في الزمان الأول من وجود  
أمر أو عدمه ( ولم يظهر زواله ) قطعاً ولأظناً ( ظن بقاؤه ) كما كان ( ولولا  
ذلك ) أي لولا حصول هذا الظن ( لما تقرر المعجزة ) التي هي أمر خارج  
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ( لتوقفها ) أي ثبوت المعجزة ( على استمرار

العادة! ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح ولأن الباقي يستغنى عن سبب أو شرط جديد بل يكفيهما دون الحادث ونقل عدمه

العادة ( ولو جاز التغيير فيها لم تكن المعجزة خارقة لها لجواز تغييرها فلم تكن معجزة ( و ) أيضاً لولا ذلك ( لم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام ) لأنها لو لم يظن استمرارها لم يمكن الحكم بثبوتها الآن ( لجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح ) إذ لولا الظن باستمرار النكاح بعد ثبوته لحرم الوطؤ بالشك في الطلاق حرمة بالشك في النكاح أو لحل فيها ولما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعى زماناً من حرائة أو تجارة ولا إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض ولا الديون واللوازم كلها باطلة وفاقاً فالمازوم مثله والحق أن بقاء الظن بثبوت الثابت أمر ضروري وما ذكر في معرض الاستدلال مجرد تنبيه فلا يتوجه عليه ما ذكره الأمدى من النوع والمعارضات ( ولأن الباقي يستغنى عن سبب أو شرط جديد ) لأن الحادث لا يوجد إلا بعد تحقق سببه وشرطه أى العلة النامة المشتتة على العلة الفاعلية وغيرها مما يتوقف عليه كالشرط وغيره فلا يحتاج إلى سبب وشرط جديدين في البقاء والالم تكن العلة النامة ( بل يكفيها ) أى بقاء الباقي ( دوامها ) أى السبب والشرط المتقدمين على وجوده لا الجديدين على ما يقتضيه ظاهر العبادة ( دون الحادث ) فإن حدوثه لا يستغنى عنهما بديهية وحينئذ يكون ظن بقاء الباقي مراجعاً على ظن حدوث الحادث وهو البقاء هنا لأنه حينئذ يتوقف الحادث على مقدمات أكثر لا يحتاج لها الباقي فالحادث مرجوح لما عرف أن المتوقف على مقدمات أقل أرجح فأقول يقال عليه لا نسلم أن بقاء كل حادث يكفي فيه دوام علة النامة لجواز توقف البقاء على مزائد على علة الحدوث كشدة القيام للأجر في البناء مثلاً ولا يلزم عدم تمام التام بل ذلك لو كان علة البقاء علة الحدوث بعينها في كل صورة وهو ممنوع ولا نسلم أن مقدمات الحادث أكثر مما لا يحتاج هنا على احتياج كل منهما إلى السبب والشرط ويدفع الآخرون الشرط والسبب قد تحقق في الأولى فالغالب البقاء إذ الأصل عدم المانع ولم يمتنع بتحقيقهما حدوث الفناء والأصل عدمهما فالغالب عدم حدوث الفناء ويقرب من ذلك ما قال الجاربردى من أن الباقي حصل له المقتضى فعدمه لا يكون إلا لمانع وما يحدث لم يمتنع بوجود ما يقتضيه فعدمه يكون بطريقتين عدم المقتضى وتحقيق المانع فالأول أرجح وجرداً أ ( و ) لأن الباقي ( نقل عدمه )

لصديق عدم الحادث على 'مالا نهاية له' فيكون راجحاً ( أقول الدليل الثاني من الأدلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه أن المناظر يطلب الآن صحة ما مضى كاستدلال الشافعية عن أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه إجماعاً فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الإمام والآدمي وأتباعها خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين ( قوله لنا ) أى الدليل على أنه حجة وجهان أحدهما أن ما ثبت في الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظناً فإنه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب قال المصنف ولولا ذلك أى ولولا أن ما ثبت في الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظهر البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم حنه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق أحدها أن لا تنقصر معجزة أصلاً لأن المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة فإنه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان فإنه لا معنى للعادة إلا أن تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضى اعتقاد أنه لو وقع لم يقع إلا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة الثاني أن لا تثبت الأحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة لنا لجواز النسخ فإنه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤها مساوياً لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها ولا يلزم الترجيح من غير مرجع الثالث : أن يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى

يعنى أن عدم الباقى أقل من عدم الحادث (لصدق عدم الحادث على مالا نهاية له) لأنه يصدق على مالا يمتناهى أنه لم يحدث وعدم الباقى لا يصدق على ذلك لأن صدقه مفقود إلى وجود غير المتناهى في الخارج وهو مستحيل وإذا كان عدم الباقى أقل وعدم الحادث أكثر كان وجود الباقى أكثر ووجود الحادث أقل (فيكون) الباقى (راجعاً) على الحادث لأن الفرد المتردد بين الأقل والأكثر يحزن التعاقب بالأكثر فإن قلت مثل الحل والحرمة والطهارة ونحوها أحكام شرعية لا تثبت إلا بأدلة شرعية ينصها الشارع وهى منحصرة فى النص والإجماع والقياس إجماعاً والاستصحاب ليس منها فلا يستدل به فى الشرعيات قلنا ذلك إنما هو فى إثبات الحكم ابتداءً وأما فى الحكم ببقائه فمنع بل يكفى فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصار الأدلة فيما ذكرتم بل عندنا وأبع وهو الاستصحاب فإن ذلك عين النزاع فإن قلت القياس جائز وهو يستلزم انتفاء ظن

وحينئذ فيلزم أنه يباح الوطء فيها أو يحرم فيها وهو باطل اتفاقا بل يباح الشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح الدليل الثاني : أن بقاء الباقي راجع على عدمه وإذا كان راجعا وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى ووجه رجحانه من وجهين أحدهما أن الباقي يستغنى عن السبب والشرط الجديدين لأن الاحتياج إليهما إنما هو لأجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي فلا يحتاج حينئذ إليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامها بخلاف الأمر الذي يحدث فإنه لا بد له من سبب وشرط جديدين فيكون عدم الباقي كذلك لأنه من الأمور الحادثة ومالا يفترق أرجح من المفتقر فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى وإنما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لأن الباقي يحتاج في استمرار وجوده إلى دوام سببه وشرطه الثاني أن عدم الباقي يقل بالنسبة إلى عدم الحادث لأن عدم الحادث يصدق على مالا نهاية له وأما عدم الباقي فتناه لأن عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي متناه وإذا كان عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح (فرع) مذكور في المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب وهو أن نافي الحكم هل عليه دليل أم لا فقال بعضهم هو مطالب به واختاره ابن الحاجب وقيل لا وقيل إن كان في العقليات فهو مطالب وإن كان في الشرعيات فلا وفصل الإمام فقال إن أراهوا بقولهم لا دليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الأصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق وإن أرادوا به غيره فهو باطل لأن العلم بالنفي أو الظن لا يحصل إلا بمؤثر وللأمدى تفصيل يطول ذكره قال (الثالث الاستقراء مثاله

عن بقاء الأصل إذا القياس رافع لحكم الأصل وفاقا بدليل أنه ثبت به أحكام لولاه لبقيت على نفسها فلا يظن بقاء الأصل إلا عند انتفاء قياس يدفعه ولا يمكن الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الأصول التي يمكن القياس عليها فنأين للعقل الإحاطة بنفسها قلنا الظن بانتفاء مثل هذا القياس كاف ولا حاجة إلى القطع والظن حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال قياس رافع لا ينافي ظن انتفائه وإنما المنافي له احتمال مساز أو راجح (الثالث) من المقولات عند الشافعية الاستقراء رأى المظنون منه واحترزه عن المقطوع فإنه دليل يقيني اتفاقا فطلق (الاستقراء) عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات فالقطعي منه ما يكون بتصفح جميع الجزئيات ويسمى قياساً مقسماً مثل كل حركة إما من المركز أو إلى المركز أو على المركز وكل منها يقطع المسافة فكل حركة كذلك والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهو المقصود هنا مثل كل حيوان يحرق ويتفرق أجزاؤه بالمشك في النار لأنه إما إنسان أو فرس أو حمار والسكل كذلك وهو لا يقبل القطع لجواز وجود حيوان حكمه خلاف ما ذكر كالسمندرو (مثاله)



الوتر يؤدي على 'الراحلة فلا' يكون واجباً لاستقراء الواجبات وهو يفيد  
الظن والعمل به لازم لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر)  
أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء في الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم إلى  
تام وناقص فالتام إثبات حكم كلي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها والناقص وهو  
مقصود المصنف ، وهو إثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها هذا لا يفيد القطع  
لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرى منها قال في المحصول  
وكذا لا يفيد أيضاً الظن على الأظهر ومخالفة صاحب الحاصل لجزم بأنه يفيد وتبعه عليه  
المصنف وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقراء وقتها ويجب العمل به  
لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على  
عدم وجوب الوتر بأن الوتر يؤدي على الراحلة وكل ما يؤدي على الراحلة لا يكون واجباً  
أما المقدمة الأولى فبالإجماع وأما الثانية فباستقراء وظائف اليوم واليلة أداء وقضاء فان قيل  
الوتر كان واجباً على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصليه على الراحلة فالجواب  
ما قاله القرافي وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجباً عليه  
إلا في الحضر قال : (الرابع أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل إذا لم  
يجد دليلاً كما قيل دية الكتاني الثلث وقيل النصف وقيل الكل

في المسائل ما يقال (الوتر يؤدي على الراحلة فلا يكون واجباً لاستقراء الواجبات) لانا  
استقريناها قضاء وأداء فلم نجد واجباً يؤدي على الراحلة ويلزم أن يكون الوتر واجباً ويرجع  
إلى تركيب الشكل الثاني هكذا الوتر يؤدي على الراحلة ولا شيء من الواجب كذلك فالوتر ليس  
بواجب الصغرى ظاهرة ودليل الكبرى الاستقراء وفيه نظر لأن الصور المستقراء مما لا يؤدي  
على الراحلة إنما هي الفروض كالمكتوبات وقضائها لا الواجبات وبينهما فرق كما مر (وهو) أي  
الاستقراء على هذا الوجه (يفيد الظن) لأن اشتراك كثير من الجزئيات في أمر يغلب ظن  
اشتراك الباقي فيه (والعمل به) أي الظن (لازم لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر)  
وهو وإن كان على صيغة الخبر لكن المراد الأمر (الرابع) أي من المقبولة عندهم الأخذ  
بأقل (أخذ الشافعي رضي الله عنه بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلاً) أي ما يدل على الزائد  
أو الأقل بعينه (كما قيل دية الكتاني الثلث) أي ثلث دية المسلم (و) قد (قيل) دية  
(النصف و) قد (قيل الكل) أي تمام دية المسلم فأخذ الشافعي رحمه الله بأقل ما قيل

بناء على الإجماع والبرائة الأصلية قيل يجب الأكثر ليقين  
 الخلاص قلنا حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن ( أقول الدليل الرابع  
 من الأدلة المقبولة الأخذ بأقل ما قيل وقد اعتمد عليه الشافعي رضي الله عنه في إثبات الحكم  
 إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر ولم يجد دليلاً غيره كما في دية الكتاني فإن العلماء اختلفوا  
 فيها على ثلاثة أقوال فقال بعضهم إنها ثلث دية المسلم وقالت المالكية نصف دية ، وقالت  
 الحنفية مثل دية فاختار الشافعي المذهب الأول وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الإجماع  
 والبرائة الأصلية أما الإجماع فإن كل واحد من المخالفين يوجهه فإن إيجاب الأكثر يستلزم  
 إيجاب الأقل حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لا يجب فيه شيء أصلاً لم يكن إيجاب الثلث مجمعاً  
 عليه لكونه قول بعض الأمة وأما البرائة الأصلية فإنها تقتضي عدم وجوب الزيادة إذ هي دالة  
 على عدم الوجوب مطلقاً لكن ترك العمل بها في الثلث للإجماع فقي ما عدها على الأصل  
 فتلخص أن الحكم بالاقترار على الأقل مبنى على مجموع هذين الشئين كما قرره الإمام والآمدي  
 لا على الإجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الإجماع وحده إنما هو دليل على إيجاب الثلث  
 خاصة فقول المصنف بناء الإجماع والبرائة تعليل لقوله أخذ الشافعي وقوله إذا لم يجد دليلاً  
 سواء أي فإن وجده الشافعي لم يتمسك بالأقل لأن ذلك الدليل إن دل على إيجاب الأكثر

هنا على أصلين ( بناء على الإجماع والبرائة الأصلية ) أما الإجماع فلأنه لما انحصرت  
 الأقوال في الثلاثة لم يوجد ما يدل على الزائد أو الأقل بعينه كان وجوب الأقل على أي  
 تقدير مجمعاً عليه لأنه إن وجب الثلث فذاك وإن وجب الزائد فكذلك لا تمتنع وجود الكل  
 بدون الجزء فإيجاب الثلث قول كل الأمة وأما إذا لم ينحصر بل كان هناك قول رابع وهو  
 أن لا يجب شيء لم يجب الأخذ بالأقل لأنه حينئذ قول بعض الأمة وهو غير حجة وكذا  
 إذا دل السمع على وجوب الأقل كان الحكم لأجله لا الرجوع إلى الأخذ بأقل وكذا إذا دل  
 على وجوب الزائد لم يرجع إليه ولهذا لم يأخذ الشافعي بالأقل في عدد الغسل من ولوغ  
 الكلب حيث قال بعضهم بالسبعة وبعضهم بالثلاثة لأنه وجد في الأكثر نصاً وأما البرائة  
 الأصلية فلذلك لأنها على عدم وجوب الزائد أو الأصل العدم فإن ( قيل : يجب الأكثر  
 ليقين الخلاص ) لاحتمال كون الزائد هو الثابت في الذمة فلا يتيقن براءة الذمة إلا بالأخذ  
 الأكثر ( قلنا ) لا نسلم بل الأكثر إنما يجب بما ذكرتم ( حيث يتيقن الشغل )  
 أي شغل الذمة ( والزائد ) فيما نحن فيه ( لم يتيقن ) شغل الذمة به لا تنفائه للإجماع والدليل  
 الدال عليه وتحقيق ذلك أن الوجوب للاحتياط إنما يكون في شيء ثبت وجوبه كالصلاة  
 المذنية أو كان الأصل فيه الوجوب كالיום الثلاثين من رمضان إذا غم الهلال فإنه يجب صومه

فواضح ولذلك لم يأخذ الشافعي بالثلاثة في انعقاد الجمعة وفي الفصل من ولوغ السكك لقيام الدليل على الأكثر وإن دل على الأقل كان الحكم بإيجابه لأجل هذا الدليل لا لأجل الرجوع إلى أقل ما قيل ~~مكذبا~~ قاله في الحصول فلذلك أطلق المصنف هذا الشرط وفي القسم الثاني منه نظر لأنه يقتضى امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك ( قوله قيل يجب الأكثر ) أى اعترض بعضهم على الشافعي فى أخذه بالأقل فقال يلغى لإيجاب الأكثر لتيقن المسكف الخلاص عما وجب عليه وأجاب المصنف بأنه لما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به والزائد على الأقل لم يتيقن فيه ذلك لأنه لم يثبت عليه دليل قال : ( الخامس المناسب المرسل 'إن كانت المصلحة ضرورية قطعية' كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر 'إلا' فلا 'وأما مالك

لأن الأصل صوم ثلاثين أما ما يحتمل الوجوب وعدمه فلا يجب الاحتياط بل لا يبعد أن لا يجوز لاحتمال التحريم مع اعتقاده بالأصل الذى هو أحد الأمرين المذكورين وهنا كذلك لأن الزائد لم يثبت وجوبه ولا الأصل وجوبه ( الخامس ) من المقبولات ( المناسب المرسل ) وهو كما مر مالم يشهد له أصل اعتبار أو الغاء والتحقيق أن المختلف فيه هو ما لا يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم لا بنص ولا بإجماع ولا ترتب الحكم على وقته ولا ظهر الغاؤه وعلم اعتبار نوعه فى جنس الحكم على ما يفهم من كلام المحقق وقيل علم اعتبار جنسه البعيد فى جنس الحكم كما فى تحريم قليل التبيذ قياسا على قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثير هنا فالمناسب هنا كون قليل من المسكر الذى كثيره حرام داعيا إليه وجنسه كون قليل من الشيء الذى كثيره حرام داعيا إليه أعم من أن يكون مسكرا أو غيره وجنسه البعيد كون الشيء داعيا إلى الحرام وهذا المناسب تعيين الشارع لكن بغنى عنه ما أسلفناه فى بحث المناسبة والمختار أنه ( إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر ) فإنه إذا تترس الكفار الصائلون بأسرى المسلمين وقطع بأنهم إن لم يروموا استأصلوا المسلمين المتترسين بهم وغيرهم وإن رموهم يسلم كافة المسلمين وإن كان يلزم منه قتل مسلم بلا ذنب فهنا يعتبر المناسب على معنى أنه وإن لم يبعد جواز قتل مسلم بلا ذنب شرعا ولم يعلم أيضا دليل على عدم جوازه عند اشتباهه على مصلحة الكافة لكن يجوز أن يقال اجتهدا أن هذا الأسير مقتول بكل حال لحمل قتله حفظا للكافة أنسب بنظر الشارع ( وإلا ) أى وإن لم يتحقق القيود الثلاثة ( فلا ) أى فلا يعتبر المناسب كما إذا لم يكن ضروريا بل احتياطيا مثل أن يتترس الكفار فى قلعة بمسلم فإنه لا يحل رمى الترس إذا ضرورة فإن حفظ الدين غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة أو كان ظنيا كما إذا لم يقطع بتسلط الكفار لو لم يرى الترس أو كان جزئيا لا كلياً كرمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لإنقاذ البعض ( وأما مالك

فقد اعتبره مطلقاً لأن اعتبار جنس المصالح يُوجب ظناً اعتباراً  
ولأن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح ( أقول سبق في الباب  
الثاني من كتاب القياس أن المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا الثالث  
هو المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه المناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الأولين وأما  
الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه غير معتبر مطلقاً قال  
ابن الحاجب وهو المختار وقال الآمدي أنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء والثاني أنه حجة  
مطلقاً وهو مشهور عن مالك واختاره إمام الحرمين قال ابن الحاجب وقد نقل أيضاً عن  
الشافعي وكذلك قال إمام الحرمين إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح  
المعتبرة والثالث وهو رأي الغزالي واختاره المصنف أنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية  
كلية اعتبرت وإلا فلا فالضرورية هي التي تكون من إحدى الضروريات الخمس وهي حفظ  
الدين والنفس والعقل والمال والنسب وأما القطعية فهي التي يجزم بحصول المصلحة فيها  
والكلية هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما إذا حال علينا كفار  
تتروا بأسارى المسلمين وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن الترس لصدونا واستولوا على ديارنا وقتلوا  
المسلمين كافة حتى الترس ولورمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه فإن قتل الترس والحالة  
هذه مصلحة مرسلة لكونه لم يعد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يبق أيضاً دليل على عدم  
جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية فلذلك  
يصح اعتبارها أي يجوز أن يؤدي اجتihad مجتهد إلى أن يقول هذا الأسير مقتول بكل حال  
لحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد فإن لم تكن المصلحة  
ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التتمات فلا اعتبار بها كما إذا تترس الكفار في قلعة بمسلم  
فانه لا يحل رميه إذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة

فقد اعتبره) أي المناسب المرسل (مطلقاً) سواء اشتمل على هذه القيود أو لا لأن الشرع اعتبر  
جنس المصالح حيث اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الخاصة والحكم المشتمل على المصلحة الراجحة  
ولا خفاء (لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظناً اعتباراً) أي المناسب المرسل لأنه إذا ظن أن  
في هذا الحكم مصلحة غالبية على المفسدة ومعلوم أن كل مصلحة كذلك معتبرة شرعاً لزم ظن أن  
هذه المصلحة معتبرة والعمل بالظن واجب (ولأن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا) في إثبات  
الأحكام (بمعرفة المصالح) وفاقاً ولم يلتفتوا إلى الشرائط المعتبرة عند فقهاء الزمان في القياس  
والأصل والفرع إذ المقصود في الشرائع رعاية المصالح كما علم بالاستقراء \* فيلزم اعتباره

وكذلك إن لم تكن قطعية كما إذا لم تقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمى الترس أو لم تكن كلية كما لو أشرقت السفينة على الفرق وقطعنا بنجاة الذين فيها رمينا واحداً منهم البحر فإنه لا يجوز الرمي لأن نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية وكذلك لا يجوز لجماعة وقعوا في مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية ( قوله : لأن اعتبار ) أى احتج مالك بوجهين . أحدهما : أن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام كما مر في القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فرداً من أفرادها للثاني : أن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقننون في الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها والمصنف قد تبع الإمام في عدم الجواب على هذين الدليلين وقد يجاب عن الأول بأنه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لا شترأكلها المصالح المعتبرة في كونها مصالح أوجب الغاؤها أيضاً لا شترأكلها مع المصالح الملقاة في ذلك فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال ، وعن الثاني أنا لانسلم لإجماع الصحابة عليه بل إنما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه الترتيب ولم يصرح الإمام بمختاره في هذه المسألة قال : ( السادس فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل ) أقول الدليل السادس من الأدلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه وتقريره أن يقال فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعنى عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الأولى فواضحة ، وأما الثانية فلأن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم إذ او ثبت حكم شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يازم

المناسب المرسل ، وإن لم توجد الشرائط الثلاثة ( السادس ) من المختلف فيها المقبولة هو أن يقال ( فقد الدليل ) أى عدم وجدان ما يدل على الحكم كالنص والإجماع والقياس ( بعد التفحص البليغ يغلب الظن عدمه ) أى الدليل ( وعدمه يستلزم عدم الحكم ) ولا يلزم ثبوت الحكم من غير نص الشارع دليلاً عليه ، وهو باطل ( لامتناع تكليف الغافل ) وقد مر بطلانه ففقد الدليل بعد التفحص التام يوجب ظن عدم الحكم ، وهو المعنى بأن عدم الدليل دليل لعدم ، ولا خفاء أن المراد أنه لا يوجد دليل ما إلا الدليل الخاص حتى يرد عليه أنه يجوز ثبوته بدليل آخر لا يقال الدليل ملزوم الحكم وانتفاء الملزوم ليس بملزوم لانتفاء اللازم لانا نقول لو لم يلزم منه انتفاء الحكم لزم تكليف الغافل كما مر والحاصل أن تحقق الدليل على الحكم الشرعى من لوازم تحققه ففى انتفى علماً أو ظناً انتفى الحكم كذلك ويجوز أن يتحقق حكم فى الواقع كالإباحة فى فعل مثلاً أعنى الإذن فيه

منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البالغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب ، والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه لعدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا وهذه الطريقة التي قررهما المصنف نقلها في المحصول عند بعض الفقهاء ولم يصرح بموافقته قال : ( الباب الثاني في الردود الاولى : الاستحسان قال به أبو حنيفة وفسر بأنه دليل ينقذ في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده وفسره السرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى كتحصيل أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكوى لقوله تعالى : ( خذ من أموالهم صدقة

من غير تكليف العبد بذلك الفعل اتيانا أو كفايته فعدم نصب الدليل عليها لا يستلزم تكليف الغافل اللهم إلا أن يقال هو مكلف باعتقاده بإباحة هذا الفعل بخصوصه ( الباب الثاني في ) الأدلة المختلف فيها ( الردود ) عند الشافعية ( الاولى في الاستحسان قال به أبو حنيفة ) رحمه الله وأصحابه والحنابلة أيضاً وما استقر عليه رأى المتأخرين هو أنه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الافهام وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة لإجماعاً لأنه إما بالآثر كالمسلم ، والإجارة وبقاء الصوم بالنسيان وإما بالإجماع كالاتصاف وإما بالضرورة كطهارة الحيض والآبار وإما بالقياس الحنفى وأمثله كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياساً جلياً وأنت خير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة الأربعة كذا ذكر الفاضل ( و ) قد ( فسر بأنه دليل ينقذ في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد ) هذا للتفسير ( بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده ) إذ الكلام في صحة الشيء وفساده إنما يكون بعد تصوره ( وفسره السرخي بأنه قطع المسألة عن نظائرها ) في الحكم ( لما ) أى الدليل ( هو أقوى ) يقتضى ذلك ( كتحصيل أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكوى ) أى بمال الزكاة فان الدليل الموجب لوجوب النذر اقتضى كون جميع ماله صدقة لكن وجب قطع المال غير مال الزكاة عنده مع أنه نظر له ( لقوله تعالى : خذ من أموالهم صدقة ) فإن المراد بالمال فيه مال الزكاة لإجماعاً فكذا في قول الناذر ، وهذا الدليل أقوى من النذر لكونه نصاً فأوجب قطع بعض الأفراد وتخصيصه من عموم النذر كذا ذكر العبرى أقول إن أريد أن النص يدل على أن لفظ الكمال كلما قرن بلفظ الصدقة يراد به مال الزكاة فمنوع بل اتفق في ذلك النص لخصوص المادة ، ودلالة الإجماع وإن أريد أن المال في الآية أريد به مال الزكاة فكذا في قول الناذر قياساً عليه ، والجامع ذكر الصدقة قلنا مناط التخصيص في الآية ذكر الصدقة التي

وعلى هذا فالاستحسان تخصيص وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول اللفاظ لأقوى يكون كالطاريء يخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة ( أقول شرع المصنف في بيان الأدلة المردودة فذكر منها شيئين أحدهما الاستحسان ، وقد قال به أبو حنيفة وكذا الخنابلة كما قاله الآمدى وابن الحاجب وأنكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعى من استحسان فقد شرع أى وضع شرعاً جديداً قال في المحصول : وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى : وأمر قومك بآخذوا بأحسنها ، وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وفي ألفاظ المجتهدين كقول القافعى في المتعة استحسان أن تكون ثلاثين درهماً ثبت أن الخلاف إنما هو في المعنى ، وحينئذ فلا بد من تفسيره ليتمكن قبوله أو رده ، وهو

هو بمعنى الزكاة ثمة إجماعاً ولا نسلم أن المراد بالصدقة في قول الناذر الزكاة ( وعلى هذا ) أى على تفسير الكرخى بالتخصيص ( فالاستحسان ) إذ ليس معنى ( تخصيص ) الاقطع بعض الأفراد عن حكم الكل ( و ) فسر ( أبو الحسين ) بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول اللفاظ لأقوى ( أى لوجه أقوى من الأول ) ( يكون كالطاريء ) وبيانه أن الواقعة يمكن أن تكون من المجتهد الذى له وجوه كثيرة يمكن الاخذ بكل منها فترك المجتهد منها وجهاً لوجه أقوى من المتروك ويكون كالطاريء بالنسبة إلى المتروك والمتروك غير شامل للحكم شمول اللفاظ ككون الطعام علة للربا فإنه ترك في العرايا لأقوى كالطاريء وهو مساس الحاجة ، وهذا الوجه وهو الطعام غير شامل شمول اللفاظ فمثل هذا استحسان كذا ذكر الجاربردى ، وذكر العبرى أن كون الطعام علة للربا ترك في العنب لأقوى كالطاريء وهو القياس على الربا فهذا هو الاستحسان ( يخرج التخصيص ) أى تخصيص العدم بقوله غير شامل شمول اللفاظ لكون العام لفظاً شاملاً ، وخرج بقوله الطاريء أقوى القياسين كما إذا وقع الفرع بين أصليين والجامع بينهما وبين أصل أقوى في إثبات حكم له من جامع بينهما وبين أصل آخر له فان القياس الأقوى لا يسمى باستحساناً بهذا التفسير لأنه ليس كالطاريء مثاله سباع الطير الواقع بين ما يلاقى عظم الحيوان الطاهر وهو سؤر سباع البهائم فإن قيس على الأول يلزم طهارته وإن قيس على الثانى يلزم نجاسته والأول أقوى لأن سباع الطير يشرب بأحد المنقارين الذى هو عظم طاهر ثم الابتلاع قوله ( ويكون حاصله ) أى حاصل الاستحسان على تفسير أبى الحسين ( تخصيص العلة ) كتخصيص علة تحريم المفاضلة هنا ببعض الملعومات إذ العلة كالطعم مثلاً اقتضت الحكم وهو الحرمة في جميع الموارد ظناً

استعمال من الحسن يطلق على ما يميل إليه الإنسان وبهواه من الصور والمعاني ، وإن كان مستقبلاً عند غيره ، وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول في الدين بالتشبه فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك ، وقد اختلف المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة أحدها ، ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل بل الآمدى وابن الحاجب أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ، وتقتصر عنه عبارته . فلا يقدر على إظهاره وأبطله المصنف بأن الذي يقوم قد يكون صحيحاً وقد لا يكون فلا بد من ظهوره أى بيانه تميز صحيحه عن فاسده ولقائل أن يقول إن أراد المصنف بوجوب إظهاره أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وإن أراد أن المجتهد لا يثبت به الأحكام فهو ممنوع اللهم إلا أن يشك المجتهد في كونه دليلاً فإنه لا يجوز العمل به . التفسير الثاني : قاله الكرخي أنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة ما دل عليه العام كتخصيص أى حنيقة قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوى دون غيره فإن الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصديق بجميع أمواله عملاً بلفظه لكن هنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوى وهو قوله تعالى : خذ من أموالهم صدقة . فإن المراد بالمال في الآية هو الزكوى فليكن كذلك في قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال في الصورتين واعتراض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحساناً لانطباقه عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحساناً كما عبرت به

تختلف في البعض للحاجة تكون تخصيصاً لها ثم اعلم أن الشافعى رحمه الله بالغ في رد الاستحسان حيث قال من استحسنت فقد شرع يعنى من أثبت حكماً بالاستحسان فهو الشارع لهذا الحكم فهو كفر أو كبيرة والظاهر أن مراده إثبات الحكم بالتشبه من غير دليل شرعى ثم النزاع ليس في التلفظ لوروده في القرآن قال تعالى فيتعنون أحسنه وفي الحديث ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وفي لفظ الشافعى بعينه فإنه قال في باب الشفعة استحسنت أن تثبت الشفعة للشفيع بثلاثة أيام ، وفي باب المتعة استحسنت أن يكون ثلاثين درهماً وفي المكاتب استحسنت أن يترك عليه شيء فالنزع بحسب المعنى السكن بالمعنى الأول وهو المنقدح الذى لا يعبر عنه دون ما ذكره الكرخي وأبو الحسين لأن القول بتخصيص العام وتخصيص العلة غير مختص بالقائلين بالاستحسان فبطل قول ابن الحاجب أنه لا يتحقق استحسان مختلف



لكان أظهر . التفسير الثالث : قال أبو الحسين أنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل  
شمول الالفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطاريء على الاول فأشار بقوله ترك وجه من وجوه  
الاجتهاد إلى أن الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه ~~كثيرة~~ . واحتمالات متعددة .  
فيأخذ المجتهدون بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى واحترز بقوله غير شامل  
شمول الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول شامل شمول الالفاظ واحترز بقوله  
يكون كالطاريء على الاول عن ترك أضعف القياسين لإجل الأقوى فان أقواما ليس في  
حكم الطاريء قال فان كان طارئا عليه فهو الاستحسان ومثال ذلك الغيب فإنه قد ثبت  
تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على رأس الشجر أم لقياساً على الرطب ثم ان الشارع أخص  
في جواز بيع الرطب على رؤس النخل بالثمر فقتسنا عليه الغيب وتركنا القياس الاول لسكون  
الثاني أقوى فان احتمال الثاني القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضى أن يكون  
العدول عن حكم القياس إلى النص الطاريء عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به  
واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع إلى أن الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر  
عنه بالنقض وليس ذلك بما انفرد به الحنفية كما سبق لإيضاحه في القياس وفي قول المصنف  
إن حاصله تخصيص العلة نظر بل حاصله كما قاله الآمدى الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى  
منه وهذا أهم من تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسألة أن الحق ما قاله ابن الحاجب  
وأشار إليه الآمدى أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال : ( الثاني قيل قول الصحابي  
حجة وقيل إن خالف القياس وقال الشافعى في القديم إن انتشر ولم يخالف

فيه كذا ذكر العبرى والحق قول المدقق لأنهم ذكروا في تعبيره أمورا بعضها مقبولة اتفاقا  
وبعضها مترددة بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا أما الاول فمثل ما ذكر  
بعضهم أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومثل ما قيل تخصيص قياس بأقوى منه ومثل  
ما ذكر الكرخى وأبو الحسين فهذه كلها مما لا نزاع في كونه مقبولا وأما الثاني فكالتفسير بالمنقذ  
فانه قال أن اريد بالانقذاح أنه يتحقق ثبوته فهو مما يجب على المجتهد العمل به اتفاقا ولا أثر لعجزه  
عن التعبير فانه يختلف بالنسبة إلى الغير وأما بالنسبة إليه فلا وإن أريد أنه شك فيه فهو مردود  
اتفاقا أولا تثبت الأحكام بمجرد الشك والاختال فيثبت أن ما ذكروا من التفسير لا يصلح  
شئ منها للنزاع ( الثاني ) من المختلف فيها المردودة عن قول الصحابي ( قيل قول الصحابي  
حجة ) مطلقا ( وقيل ) حجة ( إن خالف القياس وقال الشافعى ) رحمه الله ( في ) قوله  
( القديم ) قوله الصحابي حجة ( إن انتشر ولم يخالف ) وقال في الجديد لا يقلد المجتهد  
صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار وكذا نقل عن أحمد قولان أيضاً وقيل الحجة قول

لنا قوله تعالى: (فاعتبروا) يمنع التقليد وإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً وقياس الفروع على الأصول قيل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم قلنا المراد عوام الصحابة

أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون سائر الصحابة (أنا) على المختار (قوله تعالى فاعتبروا) لا يجابه الاعتبار (يمنع التقليد) مطلقاً (و) لنا أيضاً (إجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً) فلو كان حجة لما جوزوا ذلك قال المراغي قد صرح ابن الحاجب بانعقاد الإجماع على أن مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر إنما الخلاف في أنه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين أولاً وعلى هذا فلا يحدى التمسك بالإجماع لكونه استدلالاً على غير المتنازع قال العبري مذهب الصحابي إن لم يكن واجب الاتباع جاز مخالفته وإن كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم لجواز لغيرهم أيضاً مخالفة كل واحد منهم أقول مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً لا مخالفة غيرهم لبعضهم فلا يلزم إلا أن يذهب غيرهم بالقول لجواز مخالفة بعضهم بعضاً (و) لنا أيضاً (قياس الفروع على الأصول) يعني لا يجوز تقليدهم في أصول الدين إجماعاً فلا يجوز في فروعه قياساً على الأول والجامع يمكن المجتهد من إدراك الحكم بالدليل ولأنه لا دليل على كونه دليلاً بالأصل فوجب تركه لعدم جواز إثبات حكم شرعي بلا دليل ولأنه لو كان مذهب حجة لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره واللازم باطل بيانه أنه لا شيء يقدر في الصحابي موجباً لحجية قوله على الغير إلا لأعليته وأفضليته من الغير لمشاهدته الرسول وأحواله فلو كان ذلك موجباً لاستلزم الحجية في كل أعلم وأفضل من الغير كذا ذكر المحقق أقول لم لا يجوز أن يكون الموجب للأفضلية الخاصة الناشئة من مشاهدة الرسول وأحواله وهي مفقودة في غيرهم وقد يستدل بأنه لو كان حجة لنا فاضل الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضاً كما في مسألة الجدران على حرام وغير ذلك واللازم باطل لاستلزامه ثبوت التقيض وفيه نظر إذ لا نسلم لزوم ثبوتها لجواز للجميع أن أمكن والتخير والوقف أن لم يمكن واستدل على الحجية مطلقاً و (قيل) أي قال عليه السلام (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) جمل الاهتداء لازماً للاقتداء بأي واحد منهم وهو المعنى بحجية قولهم هذا للمعممين وأما المخصصون لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقالتوا أولاً قال عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر (قلنا) في جواب الاستدلالين (المراد عوام الصحابة) أي مقلدوهم بقربة أن الخطاب للصحابة وليس قول بعض من مجتهدهم حجة على بعض منهم بالإجماع هو ثانياً بأن عبد الرحمن بن عوف ولي علياً رضي الله عنهما بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل

قيل إذا خالف القياس فقد اتبع الخبر قلنا ربما خالف لما ظنه دليلاً ولم يكن ( أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدى وابن الحاجب على قول الصحابي ليس بحجة على أحد من الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم حكى المصنف فيه أربعة أقوال أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك وأحد قولي الشافعى كما نقله الآمدى وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب أوسنة فيه خلاف لأصحاب الشافعى حكاه الماوردى والثانى: أنه إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا . والثالث: أن يكون حجة بشرط أن يثبت ولم يخالفه أحد ونقله المصنف عن القديم . والرابع: وهو المشهور عن الشافعى وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقاً واختاره الإمام والآمدى وأتباعها كابن الحاجب والمصنف وقد سبق فى الإجماع قول أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة وقول آخر أن إجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا واعلم أن حكاية هذه الأقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم ينته له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك أن الكلام هنا فى أمرين أحدهما أن قول الصحابي هل هو حجة أم لا حقيقته ثلاثة مذاهب ثالثها إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا الأمر الثانى إذا قلنا أن قول الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعى فى الجديد أنه لا يجوز مطلقاً والثالث هو قول قديم أنه إن انتشر جاز وإلا فلا هكذا صرح به الغزالى فى المستصفى والآمدى فى الأحكام وغيرهما وأفردوا لكل حكم مسألة وذكر الإمام فى المحصول نحو ذلك أيضاً فتوم صاحب المحاصيل أن المسألة الثانية أيضاً فى كونه حجة لكن المحصول فى الصراحة ليس كالأحكام فصرح بما توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقوال الحكم الواحد لامتضى له فأخذ حاصل المسألتين من الأقوال وجمعه فى هذا الموضع فلم منه أن القول المنفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل فى الاحتجاج به وليس كذلك بل إنما هو

وقول عثمان بذلك الشرط فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على أنه يجمع عليه قلنا معنى الاقتداء بهما متابعتهما فى السيرة والسياسة لا فى المذهب وإلا لكان تقليد بعض الصحابة بعضها واجباً على خلاف الإجماع أقول لاختفاء أن المعنى بحجيتة قول الصحابي وجوب العمل به وخبر الاقتداء وكذا المروى من قصة توليه عبد الرحمن لا يدل إلا على جواز الاقتداء لا الوجوب واستدل على الحجية أن خالف القياس و ( قيل إذا خالف ) قول الصحابي ( القياس فقد اتبع الخبر ) يعنى أنه بعد ما عرف القياس إذا خالف مقتضاه دل ذلك على أن الجاهل له على مخالفة القياس اتباع الخبر وإلا كان مخالفاً للأمر فاعتبروا من غير دليل جواز مخالفته وهو باطل فحينئذ يكون قوله المخالف للقياس كاشفاً عن الخبر الذى هو حجة ( قلنا ) أنه ( ربما خالف ) القياس لما أى شىء ( لما ظنه دليلاً ولم يكن ) فى الواقع كذلك فلم

تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه والعجب إنما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسألة واحدة مرتين متواليتين بترجتين مستقلتين واعلم أن القول بجواز التقليد نص عليه في الآم في مواضع متعددة فهو إذن جديد لا قديم (لنا) أى الدليل على كونه ليس بحجة مطلقاً النص والاجماع والقياس أما النص فقوله تعالى: فاعتبروا يا أولى الأبصار. أمر تعالى أولى الأبصار بالاعتبار يعنى الاجتهاد وذلك يتأني التقليد لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الأخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لأن القائلين بكونه حجة يعمنون كونه تقليداً ويجعلونه كسائر الأدلة على أن صاحب الحاوى وجماعة حكوا خلافاً في أن الأخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليداً أم لا وأما الإجماع فهو أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الإنكار على من خالفه منهم وهذا الدليل ليس على محل النزاع فإن الخلاف إفي غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بأنه إذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فإن لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وإن كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضاً أعنى مخالفة كل واحد منهم لأن مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض أن مذهبهم حجة وأما القياس فهو أن قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين فلا يكون أيضاً حجة في فروعها والجامع بينهما تتمكن المجتهد في الموضوعين من الوقوف على الحكم بطريقة هذا أيضاً ضعيف لأن المطلوب في الأصول هو العلم بخلاف الفروع فإن المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم وحينئذ فيسكون قوله حجة في الفروع دون الأصول واحتج غير المصنف بأن الأصل في الأدلة أن لا تخص قوماً دون قوم وبأن قولهم لم يكن حجة في زمانهم فكذلك بعدم عملاً بالاستصحاب (قوله قبل الخ) أى احتج من قال أنه حجة مطلقاً بقوله عليه الصلاة والسلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم جعل الاهتداء لازم للاقتداء بأي واحد منهم كان فدل على كونه حجة وإلا لم يكن المقتهى به مهتدياً وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا إنما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فانتفى دخول غيرهم ثم أن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين أن يكون المراد منه أن العامى منهم إذا اقتدى بأي مجتهد كان منهم اهتدى وهو

يكن كاشفاً عن الخبر فلم يكن حجة وأيضاً لو صح ما ذكر اقتضى أن يلزم الصحابي أيضاً العمل به وأيضاً يلزم أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك الجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الإجماع واعلم أن المصنف لم يقم دليلاً على القول القديم بأن القول المنتشر الذي لم يخالف حجة لانه لما أبطل ذلك في بحث الاجماع السكوتي لم

صحيح مسلم وأجاب الآمدى بأن الخبر وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه وهذه القاعدة التي أشار إليها قد تقدم الكلام عليها لكن هنا جبهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتب الحكم على الوصف فإن الاقتداء مربب على كونهم صحابة وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة وإلا فلا فاحتج بأنه إذا خالف القياس فلا محل له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه وإلا فيكون قد ترك القياس المأمور به وانفذت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لذاته وأجاب المصنف بأن ربما خالف القياس لشيء ظنه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الأمر وأجاب غيره بأن يلزم منه أن يكون مذهب الصحابي حجة على المجتهدين من الصحابة أيضاً بعين ما قالوه ولم يتعرض المصنف لقول المفصل بين أن ينتشر أم لا لكونه قد سبق الكلام عليه في الإجماع قال : ( مسألة منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم لأن الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة قلنا الأصل ممنوع وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعد ما أنشدت ابنة النضر ابن الحارث لو سمعت ما قتلت

يحتج إلى إعادته هنا ( مسألة منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم ) أي لا يجوز أن يقول تعالى للنبي عليه السلام أو العالم احكم بما شئت وعندنا هو جائز لنا أنه ليس بمنعاً إذ لو كان ممنوعاً لغيره واللازم منقذ إذا الأصل عدم المانع وإنما منعوا ( لأن الحكم ) الشرعي ( يتبع المصلحة ) لأن الأحكام التكليفية إنما شرعها لتحصيل المصالح وإلا لكانت عبثاً ولو فوض الحكم إلى رأي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة ( وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة ) باستحسان لأن الحقيقة لا تتقلب بالاختيار وإذا حكم بما ليس بمصلحة لم يكن حكماً شرعياً لما عرفت ( قلنا الأصل ) الذي نفيت دالكم عليه وهو أن شرعية الحكم لتحصيل المصالح ( ممنوع وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره ) أي للنبي عليه السلام أو العالم بعد تفويضه الحكم إلى رأيه ( أمارة المصلحة ) وكاشفاً عنها بأن لا يختار إلا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكرتم ( وجزم بوقوعه ) أي التفويض إلى رأيه ( موسى بن عمران ) وهو واحد من علماء هذه الأمة ( لقوله عليه السلام بعد ما أنشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قتلت ) وبيانه أن النضر كان يقرأ الكتاب

وَسُؤَالِ الْأَقْرَعِ فِي الْحَجِّ أَكَلَ عَامٍ يَارَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ لَوْ قُلْتَ ذَلِكَ لَوَجِبَ  
وَنَحْوُهُ قُلْنَا لَعَلَّهَا ثَبَتَتْ بِنُصُوصٍ مُحْتَمَلَةٍ الْإِسْتِثْنَاءِ

فِي أَخْبَارِ الْعَجَمِ عَلَى الْعَرَبِ وَيَقُولُ مُحَمَّدٌ أَبْنَاكُمْ بِأَخْبَارِ عَادَ وَثَمُودَ وَأَنَا مُنْبِئُكُمْ بِأَخْبَارِ  
الْأَكَاسِرَةِ وَالْقِيَاصِرَةِ يَرِيدُ بِذَلِكَ الْقَدْخَ فِي نُبُوْتِهِ فَنَادَى بِذَلِكَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَتَلَهُ ثُمَّ جَاءَهُ  
أَبْنَتُهُ وَأَنْشَدَتْ آيَاتًا مِنْ جَمَلِهَا :

أَمَحْمَدٌ وَلَانَتْ نَجْلٌ نَجِيَّةٌ مِنْ قَوْمِهَا وَالْفَحْلُ خُلَّ مَعْرُقٌ  
مَا كَانَ ضَرْكٌ لَوْ مَنْذَتْ وَرَبَّمَا مِنْ الْفَتَى وَهُوَ الْمَغِيْظُ الْمَخْنُقُ

فَرَّقَ لَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَالَ إِنِّي لَوْ سَمِعْتُ شَعْرَهَا لَعَفَوْتُ عَنْهُ وَمَا قَتَلْتُهُ فَبِذَا عَمَّا يَدُلُّ  
عَلَى أَنَّ الْحَكْمَ كَانَ مَفْرُوضًا إِلَيْهِ وَلَوْ كَانَ قَتَلَهُ بِأَمْرِ اللَّهِ لَقَتَلَهُ وَلَوْ سَمِعَ أَلْفَ مَرَّةٍ وَالنَّجْلُ بِفَتْحٍ  
الْثَوْنِ وَسُكُونِ الْجِيمِ الذَّلِيلُ وَالْفَحْلُ مَعْرُوفٌ وَالْمَعْرُقُ بَعْضُ الْمِيمِ وَكَسْرُ الرَّاءِ الْمُنْتَجِبُ لِاسْمِ فَاعِلٍ  
مِنْ أَهْرِقِ أَهْلُهُ أَيْ الْحَسْبُ وَالْمَغِيْظُ بِفَتْحِ الْمِيمِ اسْمُ مَفْعُولٍ مِنَ الْغِيْظِ وَهُوَ غَضَبٌ كَامِنٌ يُقَالُ  
خَاطَطُهُ فَهُوَ مَغِيْظٌ وَالْمَخْنُقُ بَعْضُ الْمِيمِ وَفَتْحُ الثَوْنِ اسْمُ مَفْعُولٍ مِنَ الْإِحْتِنَاقِ يُقَالُ أَحْنَقَهُ أَيْ  
خَاطَطَهُ فَهُوَ مَخْنُقٌ وَالْمَعْنَى أَنَّكَ كَانْتُمْ الطَّرْفَيْنِ وَمَا نَافِيَةٌ أَوْ اسْتِفْهَامِيَّةٌ يَعْنِي أَيْ شَيْءٌ كَانَ يَضْرِكُ لَوْ  
عَفَوْتُ وَالْمَعْنَى وَإِنْ مَغْضَبًا مَنْطُوبًا عَلَى حَقِّ وَحَقْدٍ وَعَدَاوَةٍ وَقَدْ يَمُنُّ وَيَعْفُو فِي هَذَا  
اعْتِرَافٌ بِالذَّنْبِ قَوْلُهُ وَسُؤَالٌ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْ ( وَسُؤَالِ الْأَقْرَعِ ) بِنِ  
حَاسٍ ( فِي الْحَجِّ ) حِينَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ ( أَكَلَ عَامٍ يَارَسُولَ اللَّهِ )  
كَانَ الْأَقْرَعُ يَقُولُ ذَلِكَ وَهُوَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَاكِتٌ فَلَمَّا كَرَّرَ أَمْرُضَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ( فَقَالَ )  
وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ ( لَوْ قُلْتَ ذَلِكَ لَوَجِبَ ) وَأَوْ وَجِبَ مَا قَتَمْتُ بِهَا دَعْوَتِي مَا دَعَوْتُكُمْ وَهَذَا  
يَدُلُّ عَلَى أَنَّ إِيْجَابَ الْحَجِّ كَانَ بِمَشِيئَتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَوْلُهُ ( وَنَحْوُهُ ) أَيْ جَزَمَ مُوسَى لَوْ قَرَعَ  
التَّفْوِيْضُ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْوُجْهِينِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْوُجُوْهِ الْآخِرِ مِنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
قَالَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَا يَخْتَلِي خِلَافُهَا وَلَا يَعْضُضُ شَجَرُهَا  
فَقَالَ الْعَبَّاسُ يَارَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْإِذْخَرَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا الْإِذْخَرَ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى التَّفْوِيْضِ  
إِلَى رَأْيِهِ وَقَدْ ذَكَرَ فِي الْمَحْصُولِ وَجُوهًا أُخْرَى أَنَّ فَايِطَاعَهَا ( قُلْنَا لَعَلَّهَا ) أَيْ لَعَلَّ تِلْكَ  
الْأَشْيَاءُ الدَّالَّةُ عَلَى التَّفْوِيْضِ ( ثَبَتَتْ بِنُصُوصٍ مُحْتَمَلَةٍ الْإِسْتِثْنَاءِ ) عَلَى وَفْقِ إِرَادَةِ بَعْضِ  
النَّاسِ مِثْلُ أَنَّ أَوْحَى إِلَيْهِ قَبْلَ قَتْلِ النَّضْرِ أَقْتَلَهُ إِلَّا أَنَّ تَشْدِيدَ ابْنَةِ بَنْتِهِ خَفِيْظٌ جَازِلٌ  
إِبْقَاؤُهُ وَأَوْحَى إِلَيْهِ أَنَّ كَتَبَ الْحَجَّ عَلَى النَّاسِ مَرَّةً إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ مِنْكُمْ الْأَقْرَعُ فَانْهَاجَ لَكَ أَنَّ  
تَقُولُ كُلُّ سَنَةٍ وَأَوْحَى أَنَّ حَرَّمَ اخْتِلَاءَ مَكَّةَ وَعَضُضَ شَجَرَهَا إِذَا اسْتَنَى الْعَبَّاسُ  
الْإِذْخَرَ وَأَنَّهُ جَازِلٌ أَبَاحَتْهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَيَسْكُونُ حِينَئِذٍ وَقَرَعَ هَذِهِ الْأَحْكَامَ بِالنَّصِّ وَبِإِجَابِ

هو توقف الشافعي رضي الله عنه) أقول اختلفوا في أنه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم إلى نبي أو عالم أن يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم إلا بالصواب فقالت المعتزلة لا يجوز وقال موسى بن عمران يجوز وهو وقوعه وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز كما قاله الإمام وأتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف أيضا فإنه أجاب عن أدلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان في الأوسط أنه مذهب الشافعي فإنه قال كما حكاه القرافي عنه مذهبا جواز هذه المسألة ووقوعها واختار الآمدي وابن الحاجب أنه جائز غير واقع وقال أبو علي الجبائي في أحد قوله كما قاله الآمدي أنه يجوز للنبي دون غيره وهذه المسألة قد جعلها الإمام وأتباعه عقب الأدلة كما جعلها المصنف وجعلها الآمدي وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد ووجه مناسبتها الأول أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبي أو العالم فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه مناسبتها الاجتهاد أن الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي إذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد على ما سبق في القياس فلوفوض ذلك إلى اختيار العبد لا أدى إلى تخلف الحكم عن المصلحة لجواز أن يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الأمر وما ليس بمصلحة في نفس الأمر لا يصير مصلحة بجعله إلى المجتهد أي بتفويضه إليه لاستحالة انقلاب الحقائق وأجاب المصنف بوجوب أحدهما أنه مبنى على أصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح الثاني سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحكم أمانة على وجود المصلحة فيه وذلك بأن يلهمه الله تعالى إلى اختيار ما فيه المصلحة وإن لم يعلم بها فإن الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم إلا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم أن لا يحكم إلا بالمصلحة ( قوله لقوله عليه السلام )

أيضا بأنه يجوز أن يقال أنه كان مخيرا في قتل النضر وتركه في تكرير الحج وعدم التكرير على سبيل التعيين لا مطلقا بمعنى أن يقال له احكم بما شئت فهو صواب والنزاع في الآخر وكذا يحتمل أن يكون استثناء الأذخر بوحى سريع وقد يستدل أيضا على الوقوع بقوله تعالى كل الطعام كان حلالا بنبي إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه إذ لا يتصور تجريده على نفسه إلا بتفويض التحريم إليه وإلا كان المحرم هو الله تعالى قلنا لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظني ( وتوقف الشافعي رضي الله عنه ) في الجواز والامتناع أو في الوقوع وعدمه بعد الاعتراف بالجواز لأنه لم يظفر على ما يصلح دليلا على شيء منهما أقول إن كان المتنازع مثل احكم بما شئت مطلقا فلا يتيقن بوجود ما يدل على وقوعه وإن كان الظاهر فيه الجواز لما سبق وإن كان المتنازع وقوع التفويض في الجملة فلا خفاء في دلالة ما ذكره موسى عليه وظهوره فيه وما ذكر في جوابه من الاحتمالات البعيدة التي لا تندح في الظهور

أى استدلى موسى بن عمران على الوقوع بأمرين أحدهما قضية النضر بن الحرث وهى على ما حكاه ابن هشام فى السيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه إلى المدينة ومعه الأسارى فلما كان بالصفراء أمر علياً بقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل فى القتل فقال وقالت قتيلة بذت الحرث أخت النضر بن الحرث :

ياراكبا ان الاثيل مظنة	من صبح حامسة وأنت موفق
أبلغ بها ميتا بأن تحية	ما أن تزال بها النجائب تخفق
منى اليك وعبرة مسفوحة	جادت بوابلها وأخرى تخفق
هل يسمعى النضر إن ناديته	أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أحمد ياخير ضنه كريمة	فى قومها والفحل لخل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من اللقى وهو المغيظ المخفق
أو كنت قابل فدية فيلنطق	بأعز ما يغلو به ما يتفق
فالنضر أقرب من أسرت قرابة	وأحقهم إن كان عتق يعتق
ظلت سيوف بنى أمية تتوشه	له أرحام هناك تشقق
صبراً يقاد إلى المنية متعباً	رسف المقيد وهو فان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه هذا آخر كلام ابن هشام وتحقق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضم بكسر الضاد المعجمة معناه الذى يضن به أى يبخل به لعظم قدره ويقال أهرق فهو معرق على البناء للفعول فيهما أى له عرق فى الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج ورسف المقيد بالراء والسين المبهمة هو مشى المقيد قاله الجوهري ومعنى قولها من صبح حامسة أى صبح ليلة حامسة لأنها كانت بمكة وبينها وبين الأثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام لو بلغنى لمننت عليه يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه إذ لو كان مأموراً بقتله لقتله مسمع شعرها أو لم يسمعه والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر أن الذى أنشدته بذت النضر وكذلك ذكره الإمام والأمدى وأتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لابنته وصرحوا أيضاً بأنها أنشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام \* الدليل الثانى أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فقال الأفرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثاً فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فهذا أيضاً يدل على أن الأمر فيه كان مفوضاً إلى اختياره



( قوله ونحوه ) أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكقوله إلا الأذخر في حديث العباس المشهور وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله حرم عليكم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختل خلاها ولا يعصد شجرها فقال العباس إلا الأذخر يارسول الله فقال إلا الأذخر وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم إلى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء أى مجرزة على وفق لإرادة بعض الناس كأن أوحى إليه بأن يقتل الأسارى إلا أن يسأل سائل في أحدهم والآخر في الجواب أن يقال أما قضية الضرر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفي غيره من الأسارى والتخيير ليس بممتنع اتفاقاً بل هذا التخيير ثابت في حق كل إمام وأما قوله للأذخر لو قلت نعم لوجب فدلولة الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فإنه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم إلا إذا كان الحكم كذلك ولكن من أين لنا أن الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لأن القضية الشرطية لا تدل على جواز للشرط الذى فيها وأما قوله لولا أن أشق على أمتي فيحتمل أن البارئ تعالى أمره أن يأمرهم عند عدم المشقة فلو وجد المشقة لم يأمرهم وأما قوله إلا الأذخر فيحتمل أن يكون بوحى سريع أو أطلق العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان وجواب الباقي ظاهر ولما ثبت القدح في أدلة القاطعين لزم منه صحة التوقف فلأجل ذلك كان هو المختار قال ( الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح وفيه أبواب

على ما لا يخفى ) ( الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح ) الحاصل من سند بعض الأدلة إلى البعض عند التعارض لانهما ان تعارضا فان لم يكن لاحدهما مزية على الآخر فهو التعادل وإن كان فالراجح ( وفيه أبواب ) أربعة الأول فى التعادل والثلاثة فى التراجيح لأن الكلام فى التراجيح إما أن يختص بدليل وهو البحث عن الأحكام السككية أو يختص وحينئذ خالفه دليل الراجح إما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس اسكن الترجيح لا يجرى فى الكتاب إذ لا ترجيح لاحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا أن تكون إحداهما مخصصة للأخرى أو ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا نعيده مع أنه لوح به فى الحكم الرابع من الأحكام السككية للتراجيح ولا فى الإجماع لأن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض فى الإجماع لما مر فاذا الترجيح إما أن يكون فى الخبرين أو القياسين فانحصرت مباحث الترجيح فى الأبواب الثلاثة فانحصرت الكتاب فى الأبواب الأربعة كذا قيل أقول قوله لا ترجيح لاحدى الآيتين الخ ممنوع كيف والترجيح فيما لم يكن ثمة تخصيص

الباب الاول في تعادل الامارتين في نفس الامر منعه الكرخي وجوزه قومٌ وحينئذ  
فالتخير عند القاضي وأبي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو  
حكم القاضي بإحداها مرة لم يحكم بالآخرى أخرى لقوله عليه السلام لأبي  
بكر الصديق رضي الله عنه لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين) أنول لما

ولا عرف التاريخ كابين الظاهر والنص والمنطوق والمفهوم وغير ذلك بل الأقرب المذكور  
في الأحكام السككية للتراجيح يشمل عامة صور تراجيح الكتاب دون ما يخص بتراجيح  
الخبر والقياس فلذا أفرد لكل من الآخرين باباً دون الاول ( الباب الاول في تعادل  
الامارتين ) أي تساويهما وهو بالنسبة إلى المجتهد جائز اتفاقاً واختلاف في تعادلهما ( في نفس  
الامر منعه الكرخي ) مطلقاً ( وجوزه قومٌ وحينئذ ) أي حين جوزوا اختلافوا في  
أن حكمه عند الوقوع التخير أو غيره ( فالتخير عند القاضي وأبي بكر أبي ( على وابنه )  
أبي هاشم الجبائين أن المجتهد مخير في العمل بأيهما شاء ( والتساقط عند بعض الفقهاء )  
أي لا يعمل بشيء منهما بل يرجع إلى مقتضى العقل وهو البراءة الأصلية واختار الإمام  
تفصيلاً وقال تعادل الامارتين أما أن يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كوجوب  
الفعل الواحد وإباحته وأما أن يقع في فعلين متنافيين والحكم واحد أما الاول فغير واقع  
في الشرع لأن العمل بهما وأكثرهما محال والعمل بأحدهما معيناً ترجيح بلا مرجع وغير  
معين يجوز الفعل والعكس لكل منهما فيلزم الإباحة المستلزمة لأعمال المعين منهما أعني الامارة  
المنتجة ويلزم ما ذكرنا لكنه جائز عقلاً إذ لا يمنع أن يخبر أحد العدلين عن وجود شيء  
والآخر عن عدمه وأما الثاني فواقع في الشرع كما روى عنه عليه السلام أنه قال في كل أربعين  
بنف لبون وفي كل خمسين حقة فالحكم في ملك ماتبين من الإبل وهو وجوب الزكاة واحد  
والحققتان وهما إخراج بنات لبون وإخراج حقان متنافيان وحكمه التخير فان المالك في  
ماتقى من الإبل مخير في إخراج خمس بنات لبون عملاً بقوله عليه السلام في كل أربعين بنف  
لبون وفي إخراج أربع حقان عملاً بقوله عليه السلام في كل خمسين حقة وليس أحدهما أولى  
من الآخر قال الإمام فعني هذا التخير هو أن هذا التعادل إن وقع في عمل نفسه كان مخيراً  
في العمل بأيهما شاء وإن وقع في المعنى كان حكمه أن يخير للمستفتى في العمل بأيهما شاء كما  
يلزمه في أمر نفسه وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين فانه نصب لقطع الخصومات  
وذا يكون بالتعيين ( فلو حكم القاضي بإحداها ) أي بمقتضى أحدهما في قصة ( مرة  
لم يحكم ) فيها ( بالآخرى ) مرة ( أخرى لقوله عليه السلام لأبي بكر الصديق رضي  
الله عنه لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين ) وقد يقال روى أن عمر رضي الله عنه

فرغ المصنف من تقرير الأدلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتسكلم في التعادل والتراجيح وذلك لأنها إذا تعارضت فإن لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل وإن كان فهو الترجيح ثم انه جعل الكتاب مشتملاً على أربعة أبواب الأول منها في التعادل والثلاثة الباقية في التراجيح وذلك لأن الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الاحكام السككية كما سيأتي وإن اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والإجماع لا يجزى فيهما الترجيح أما الكتاب فلا لأنه لا ترجيح لأحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا بأن تكون إحداها مخصصة الأخرى أو ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة إلى إعادته مع أنه قد أشار إليه في الحكم الرابع من الاحكام السككية للتراجيح وأما الإجماع فلا لأنه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتخلص أن الترجيح إنما يكون لأحد الخبرين على الآخر أو لأحد القياسين على الآخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الأبواب الثلاثة إذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما استعرفه وكذلك بين القطعي والظني لكون القطعي مقدماً وأما التعادل بين الامارتين أى الدليلين الظنيين فانفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فنفى الكرخي وكذلك الإمام أحمد كما نقله ابن الحاجب لأنهما لو تعادلتا فإن عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصهما هيناً وهو على الله تعالى محال وإن عمل بأحدهما نظر ان عيناهما له كان تحكما وقولا في الدين بالثبوت وإن خيرناه كان ترجيحاً لامارة الإباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه أيضاً وذهب الجمهور إلى جواز التعادل كما حكاه عنهم الإمام ~~و~~ وكذلك الأمدى وابن الحاجب واختاره لأنه لا يمتنع ان يخبر أحد العدلين عن وجود شيء والآخر عن عدمه وأجابوا عن دليل المانعين بأننا لا نسلم الحصر فيما ذكره من الأقسام فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما وذلك بأن يجعل الدليل الواحد وحيثئذ فيقف المجتهد أو يتخير سلنا لكن لا نسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع إلى غيرهما والقول بلزوم العتبت مبنى على قاعدة التحسين والتفصيل العقليين واختار الأمدى ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف

قطعي في مسألة الحمارية بمحكمين متنافيين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضى والجواب أنه يجوز أن يكون إحدى الامارتين كانت راجعة في ظنه في الحكم الأول مرجوحة في ظنه في الحكم الثاني وفيه نظر لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد بعد اقتران الحكم بالأول وهو غير جائز كما سيجيء فالأولى أن يقال لعل قضاءه الثاني بعد ما ظفر على نص كذا قيل أقول وفيه نظر لأن قوله ذاك على ما قضينا المفهوم منه أمضاؤه وظهور النص عما يقتضى بطلان

فقالوا إن كانت الامارتان على حكم واحد في فعلين متناقضين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير والدليل على الوقوع أن من دخل السكبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران وكذلك من ملك ماتتين من الإبل فله أن يخرج أربع حقائق أو خمس بنات لبون وإن كانتا على حكمين متناقضين لفعل واحد كإباحة وحرمة فهو جائز عقلاً وممتنع شرعاً هذا معنى ما قاله وكلامه في الاستدلال يدل عليه فافهمه ( قوله وحيفئذ ) أى وإذا جوزنا تماثل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضى أبوبكر وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم إلى أن المجتهد يتخير بينهما وجزم به الإمام والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سياتى وقال بعض الفقهاء يتسلطان ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية ثم إذا قلنا بالتخيير وقوع هذا التعادل للمجتهد فإن كان في أمر يتعلق به عمل بما شاء وإن تعلق بغيره فإن كان في استفتاء خير المستفيى وإن كان في حكم فلا يتخير الخصمين بل يجب عليه الحكم بإحدى الامارتين على التعمين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لأن كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواء وعلى هذا فلو حكم بإحدى الامارتين لم يجوز له بعد ذلك أن يحكم بالامارة الأخرى لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأنى بكر رضى الله عنه لانهض في شئ واحد بحكمين مختلفين قال ( مسألة إذا نُقلَ عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل أن يكونا احتمالين أو مذهبيين

ما خالفه من الإجتihad ( مسألة إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع ) أى مجلس (واحد يدل) هذا ( على توقفه ) أى الظاهر والراجح من ذلك أنه متوقف إن لم يكن مع أحدهما ما يشعر بتقويته كتفريعه عليه أو قوله هذا أشبه أو أولى بخلاف ما إذا وجد ذلك فانه يكون قوله لأن قول المجتهد ما ترجح عنده ( ويحتمل أن يكونا ) أى القولان عند عدم ما يشعر بالتقوية ( احتمالين ) يعنى يحتمل أن يكون مراده أن في المسألة احتمالين متساويين في نظره يمكن أن يقول بكل منهما قائل يقدر على التمييز بين الحق والباطل فسمى ما يصلح قولاً للمجتهد بالقول كما يقال للخصم في الدن انها مسكرة أو مذهبين ويحتمل أن يكون القولان (أو مذهبين) لغيره من الناس وإنما ذكرهما للتلايظن الذهاب إلى أحدهما لقوته في نظره أنه خارق الإجماع وحيفئذ لا يكون شئ منها قوله ولم يصح عن الشافعى رحمه الله قولان في هذه الاحتمالات إلا في سبع عشر مسألة كما نقله الشيخ وأبو اسحاق الشيرازى عن الشيخ أبى حامد الإسفراينى والفرق بين التوقف والاحتمال أن في الأول لم يظهر عنده لأحدهما رجحان على الآخر مع قطع النظر عن صلوحيته لأن يكون مذهبا

حولان نقل في مجلسين وعلم المتأخر منها فهو مذهبه وإلا حكي القولان  
وأقوال الشافعي رضي الله عنه كذا لك وهو دليل على علو شأنه في العلم  
والدين) أقول هذه المسألة في حكم تعارض القولين المتقولين عن مجتهد واحد ولا شك أن  
تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين له كاستعراض الامارتين بالنسبة إلى المجتهدين فلذلك ذكرها في  
بابه وحاصله أنه إذا نقل عن مجتهد واحد في حكم واحد قولان متنافيان فله حالان أحدهما  
أن يكون ذلك في موضع واحد بأن يقول مثلاً هذه المسألة فيها قولان فيستحيل أن يكون  
المراد أنهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع التقيضين وحينئذ فينظر فيه ذكر عقب ذلك  
ما يدل على تقوية أحدهما مثل أن يقول هذا أشبه أو يفرع عليه فيكون ذلك مذهبه وإن لم  
يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه في المسألة لفقدان الرجحان عنده وحينئذ فقوله ان  
فيها قولان يحتمل أن يريد بذلك احتمالين على سبيل التجرز أى في المسألة احتمال قولين  
لوجود دليلين متساويين ويحتمل أن يريد أن فيها مذهبين لمجتهدين وإنما نص عليهما اثلاً بتوهم  
من أراد من المجتهدين الذهاب إلى أحدهما أنه خارق للإجماع هذا هو حاصل كلام المصنف  
وأما جعل بعض الشارحين التوقف احتمال آخر قسمًا للاحتمالين الآخرين فليس موافقاً لما  
قاله الإمام وغيره ولا مطابقاً لعبارة الكتاب ولا صحيحاً من جهة المعنى لأن معنى توقفه بين  
الشيئين هو أن يكون كل منهما محتملاً عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونهما

وفي الثاني اعتبر هذا (وإن نقل) عن مجتهد قولان (في مجلسين) بأن يقول في كتاب أو مجلس  
بتحريم شيء وفي آخر بتحليله (وعلم المتأخر) من القولين بأن علم التاريخ فالتأخر مرجوع  
إليه (منهما فهو) أى المتأخر (مذهبه وإلا) أى وإن لم يعلم التاريخ (حكي) عنه (القولان)  
ولم يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما (وأقوال الشافعي رضي الله عنه) المحكية عنه (كذلك)  
أى على مذهبين الوجهين (وهو) أى أقواله (دليل على علو شأنه في العلم والدين) أما في العلم فلا نه  
على الوجه الأول يدل على أنه كان مشغولاً طول عمره بالطلب والبحث حتى كان يظهر عليه بعد  
ما اجتهد ما هو أصوب منه وعلى الثاني أنه كان غواص النظر دقيقة محيطاً بالاصول والفروع  
واقف تمام الوقوف على شرائط الأدلة وذلك لأن من كان فيه هذه الصفات أكثر كانت  
الصفة الموجبة للتوقف المنافية لجود الطبع لمقتضى الإصرار على وجه واحد طول عمره عنده  
أكثر وأما في الدين فلا نه عن الوجه الأول يدل على أنه ما كان مهتماً بترويج قوله بل كان  
مطمحاً نظره ارشاد الخلق وإذا لاح له في الدين شيء أظهره وعلى الوجه الثاني أنه لم يستح من  
الاعتراف بعدم العلم عند عدم الظاهر بوجه يقتضى الرجحان ولم يشغل بالترويج والمداهنة

احتمالين نعم ان أراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو إمكان صدورهما عنه أى عن ذلك الغير مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب ونقل في الحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقتضى التخيير ثم ضعفه الحال الثانى أن يكون نقل القولين عن المجتهد فى مجلسين بأن ينص مثلاً فى كتاب على إباحة شيء وينص فى الآخر على تحريمه فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول منسوخاً وإلا حكى عنه القولان من غير أن يحكم على أحدهما بالرجوع ( قوله وأقوال الشافعى كذلك ) هى إشارة إلى الحالين المتقدمين أى وقع منه التخصيص عليهما فى موضع واحد وفى موضعين قال فى الحصول لكن وقوع ذلك منه فى موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصراً فى سبعة عشر مسألة على ما نقله الشيخ أبو اسحق الشيرازى عن الشيخ أبى حامد ( وقوله وهو دليل ) أى وقوع القولين من الشافعى على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه فى العلم والدين فاما الحال الاول وهو وقوع القولين فى موضع واحد فوجه دلالة على علو شأنه فى العلم أن كل من كان أغوص نظراً وأتم وقفاً على شرائط الأدلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عندها كقروا ما فى الدين فلا نه لم يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر أيضاً وعده المسلمون من مناقبه وأما النوع الثانى وهو تخصيصه على القولين فى موضعين فوجه دلالة على علو شأنه فى العلم أنه يعرف به أنه كان طوّل عمره مشغولاً بالطلب والبحث وأما فى الدين فلا نه لا يدل على أنه متى لاح له فى الدين شيء أظهره وأنه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه ( فرع ) قال فى الحصول إذ لم نعرف القول المنسوب إلى الشافعى فى القولين المطلقين وعرفنا قوله فى نظير تلك المسألة فان كان بين المسألتين فرق يجوز أن يذهب اليه

وذلك صريح الدين كذا ذكر العبرى أقول هذا مبنى على أن الوجه الآخر متعين فى التوقف وهو غير متيقن بل الظاهر الرجوع إلى أحدهما فايته أنا لا نعلم ذلك للجهل بالتاريخ والأقرب ما قال الجاررردى دلالة ذلك على كمال العلم لدلالة تعدد أقواله على استحضاره العلوم والتمكن من إيراد الاسئلة الدالة على جودة القرينة وذكاء الفطنة وقوة الطبع وأنه ما كان مستجمداً الخاطر بحيث يتوقف على مسألة ولا يتجاوز عنها بل كان ذهنه وقادراً لا يقف على موضع واحد ميمراً للمعانى الدقيقة ومحققاً للمسائل الغامضة العويصة العميقة وعلى كمال الدين لأنه كان يرجع عما قاله أولاً لما ظهر خطأ ذلك عنده مع أن كل واحد يستحي أن يرجع عن قوله وكان تقواه ودينه يمنعان من الاستحياء فى الرجوع إلى الحق وإخفاء ذلك وترويجه غير الحق وإنما أورد هذه المسألة هنا ناسياً بالحصول ومختصراً بالحاصل والتحصيل وقال الخنجى أن الكلام فى القولين لم يرجع أحدهما على الآخر بمناسبة الكلام فى تعادل الامارتين

ذاهب لم نحكم بأن قوله في المسألة كقوله في نظيرها لجواز أن يكون قد ذهب إلى الفرق وإن لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر أن يكون قوله في إحدى المسألتين قولاً له في الأخرى وهذه المسألة هي المعروفة بأن لازم المذهب هل هو مذهب أم لا قال (الباب الثاني في الأحكام السككية للتراجيح الترجيح تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليُعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على قوله صلى الله عليه وسلم : «إِنَّهَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»

من هذه الحديثية ويمكن أن يقال أنه لما ذكر بحث تعادل الامارتين استشعر بأن ما ينقل عن مجتهد من قولين لم يرجح أحدهما على الآخر لا يكون إلا لتعادل الامارتين ففصل هذا التفصيل لدفع هذا التوهم (الباب الثاني في الأحكام السككية للتراجيح) التي لا تختص بترجيح دليل دون آخر وسميت في المحصول بمقدمات (الترجيح) وهي أمور الأول تعريفه وجواز العمل به على ما ذكره العبري وعندي أن التعريف خارج عن الأحكام كالمقدمة لها أى الترجيح لغة جمل الشيء راجحاً ويقال مجازاً الاعتقاد والرجحان واصطلاحاً (تقوية إحدى الامارتين) أى الدليلين الظنيين (على الأخرى ليُعمل بها) أى بالامارة التي صارت أقوى بالتقوية (كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين) وهو قوله عليه السلام إذا التقى الختانان وجب الغسل (على قوله صلى الله عليه وسلم) المروي عن أبي هريرة (لما الماء من الماء) بناء على أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم خصوصاً عائشة أعلم بفعله عليه السلام في هذه الأمور من الرجال الأجانب فهذا لإجماع على جواز التسك بالترجيح لا يجرى في القطعيات وقوله لتعمل احتراماً عن التقوية لا يعمل بالأقوى بل لبيان أوضعية أحدهما فإنه لا يسمى ترجيحاً اصطلاحاً قال الجاربردى وفيه نظر لخروج ترجيح بعض مقدمات الدليل على البعض وجوابه يعرف بالتأمل أقول أن أريد بذلك تعيين بعضها لصلوحية مقدمته لسلامته عن الإبطال دون البعض قد لا يسمى ترجيحاً اصطلاحاً وإن أريد ترجيح مقدمة دليل على مقدمة دليل آخر ليلزم رجحان الأول على الثاني فهو راجع إلى ترجيح الدليل ولا نسلم خروجه عن التعريف وقيل الترجيح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها وتحقيقه أن للفقهاء ترجيحاً خاصاً يحتاج إليه في استنباط الأحكام وذا لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلاً ولا فيما دلالاته عليه قطعية كأن يكون لقطعى على قطعى أو ظنى كما سيأتى فتعين أن تكون لامارة على أخرى ولا يحصل بالحكم المحض بل لا بد من اقتران امارة تقوى على الامارة المعارضة فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح فى مصطلحهم

مسألة لا ترجيح في القطعيات إذ لا تعارض بينها وإلا ارتفع التقيضان أو اجتمعا ) أقول عقد المصنف هذا الباب للأحكام الكلية للترجيح وهي الأمور العامة لأنواعها بحيث لا تخص فردا من أفراد الأدلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح وبشروعيته وعلى أربع مسائل إذا علمت ذلك فقول الترجيح في اللغة هو التميل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وإنما خص الترجيح بالامارتين أى بالدليلين الظنيين لأن الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى كما ستعرفه وقوله ليعلم بها احتراز عن تقوية إحدى الامارتين على الأخرى لاليعلم بها بل لبيان أن احدهما أفصح من الأخرى فإنه ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن الحاجب هو افتراق الامارة بما تقوى به على معارضتها وذكر الأمدى نحوه أيضاً وفيه نظر فإن هذا حد للرجحان أو الترجيح لا للترجيح فان الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضى الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا خبر عائشة في التمام الحتامين وهو قولها إذا التقى الحتانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر أبى هريرة وهو قوله عليه السلام إنما الماء من الماء وذلك لأن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصاً عائشة أعلم بفعله في هذه الأمور من الرجال الأجانب وذبح قوم كما قاله في المحصول إلى إنكار الترجيح في الأدلة قياساً على البيئات وقالوا عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف ( قوله مسألة لا ترجيح في القطعيات ) يعنى أن الترجيح يختص بالدلائل الظنية

ثم إذا حصل الترجيح يعمل بأقوى الامارتين فان قلت لا يجب تقديم شهادة الأربعة على الإثنين مع أن الظن الحاصل بالأربعة أقوى قلنا الجواز في الأدلة بالاجماع وهو لم يوجد في الشهادة مع أنه جوز ذلك بعضهم في الشهادة أيضاً ( مسألة ) اشارة إلى الحكم الكلى الثانى وهو أنه ( لا ترجيح في القطعيات ) أى الترجيح بعد التعارض ( إذ لا تعارض بينها ) أى القطعيتين ( وإلا ) أى لو تعارض لم يكن العمل بأحدهما دون الآخر لا متناع الترجيح من غير مرجح وحيثئذ ( ارتفع التقيضان ) ان لم يعمل بشيء منهما واجتمعا ان عمل بهما وفيه بحث سيجىء قال المراغى الأولى في ( أو اجتماعاً ) أو الفاصلة بدل الواو الواصلة ولعله من الناسخ ويدفع بأنه قد تقرر أن في كل اجتماع التقيضين ارتفاعهما وبالعكس ويلزم على كل التقديرين الارتفاع والاجتماع فتصح الواو وكذا لا ترجيح في قطعى وظنى لأنه لا تعارض بينهما كما سيجىء فالترجيح إنما يكون بين الظنيين أما منقولين كنهنيين أو معقولين أو منقول ومعقول ~~كنص~~ وقياس قال



ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية لأن الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لأنه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وذلك لأنه لا جائز أن يعمل بأحدهما دون الآخر لأنه تحكم فتعين أما إثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين أو رفع مقتضاهما وهو رفع النقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلنقتل أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لم جمع وهو المدعى ولم يستدل الإمام به بل استدل بأن الترجيح تقوية فلا يتأق في القطعيات لأنها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى أيضاً سبق منعها ولو استدلوأ بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتضرون عليها لكان أظهر وأعلم أن إطلاق هذه المسألة وهو عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر لما ستعرفه في تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعي والظني وهو يمتنع لكون القطعي مقدماً دائماً قال : ( مسألة إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى )

الجاربردى إنما لا تعارض القطعيات لوجوب كون مقدمات الأدلة القطعية بديهية أو ما يلزم على البديهيات ووجوب كون تركيبها بديهي الصحة فإذا تعارضت اجتمع النقيضان أو ارتفاعها أقول أن المراد بالقطعي اليقيني ولا يجب أن يكون مواد أدلته من البديهيات أو المنتهية إليها وكأنه أراد بالبديهي ما هو أعم بحيث يتناول التجريبات والحسيات والحديثات وأيضاً الدليل القطعي قد يكون في صورة الاشكال غير الشكل الأول مع أنها غير بديهي الصحة ( مسألة ) هذه إشارة إلى الثالث وهو أنه ( إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه ) دون وجه ( أولى ) من العمل بأحدهما دون الثاني لأن دلالة الدليل على كل مدلوله أصلية وعلى البعض تبعية لما ثبت من أن دلالة التضمن تابع المطابقة فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل بالدلالة التبعية وعند العمل بأحدهما دون الآخر يلزم ترك الدلالة الأصلية هكذا ذكر الإمام في المحصول قال العبرى وفيه نظر لأن مفهوم الخاص ليس جزءاً من مفهوم العام مع تعارضهما سلناه لكن حمل العام على بعض مفوماته حينئذ ترك العمل بالدلالة الأصلية التي هي المطابقة إذ المعمول حينئذ هو المنضم فقط فيلزم ترك الدلالة الأصلية بل الأولى أن يقال العمل بأحدهما دون الآخر ترك لدلالة أحدهما أصلاً بخلاف العمل بكل منهما من وجه فانه لم يلزم منه ترك الدلالة أصلاً بل ترك دلالة كل منهما من وجه وهو أولى من الأول أقول مراد الإمام أن عند التعارض يحمل الدليل المقتضى لوجوه على بعض وجوه التي مر عليها والدليل الآخر على بعض آخر لئلا يلزم بطلان دلالة الأول إلا في البعض ولا يخفى أن قوله لأن مفهوم الخاص إلى قوله سلنا بما لا دخل له في إبطال هذا الكلام لأنه سيأتى في مثل قولنا جاء الرجال والرجال لم يجيئوا مع عدم

بأن يتبع بعض الحكم فيثبت البعض أو يتعدد فيثبت بعضها أو يعم فيوزع كقوله عليه السلام 'ألا أخبركم بخير الشهود فقل نعم فقال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد وقوله ثم يفسد الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد فيحمل الأول على 'حق الله تعالى والثاني على 'حقنا' أقول وجه مناسبة هذه المسألة للكلام على الترجيح من حيث كونها معةودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أولنا إذا أعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلامها على الآخر من ذلك الوجه الذي أعمل فيه وحاصل المسألة أنه إذا تعارض فأنما ترجح أحدهما على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح لأن أعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية ليكون الأصل في الدليل هو الأعمال لا الإهمال ثم إن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه ويكون على ثلاثة أنواع أحدها أن يتبع بعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أى يكون قابلاً للتبعض فيثبت بعضه دون

كون أحدهما جزءاً لآخر على أما لانسلم أن الخاص ليس بخير للقطع بأن أهل الذمة جزء من جميع المشركين اللهم إلا أن يراد العام والخاص القطعيان مع أنه لا يناسب المقام وقوله سلمنا الخ مدفوع بأن المعنى من ترك العمل بالدلالة الأصلية عدم أعمال اللفظ في معناه المطابق كلاً وبعضاً ثم العمل بالدليلين أما (بأن يتبع بعض الحكم) أى يكون الحكم قابلاً للتبعض (فيثبت البعض) أى بعض الحكم دون البعض كما إذا ورد نص على الإباحة وآخر على الحرمة فيحمل النص المحرم على بعض مدلوله وهو رجحان الترك فتثبت الكراهة (أو يتعدد) الأحكام المستعارة من الدليل (فيثبت بعضها) أى بعض تلك الأحكام بهذا الدليل كقوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد مع تقريره عليه السلام صلاة جار المسجد في غير المسجد ومقتضى الأول متعدد لاحتماله نفي الذات ونفي الصفة والفضل والكل والتقرير هنا في الذات ونفي الصفة فيحمل على نفي الصفة جمعاً بين القول والتقرير (أو يعم) أى يكون كل من الدليلين عاماً مثبِتاً لحكم في الموارد المتعددة (فيوزع) الدليلان ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد (كقوله عليه السلام ألا أخبركم بخير الشهود فقل نعم فقال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد وقوله) عليه السلام (ثم يفسد الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) فالأول عام يقتضى جواز أداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني أيضاً عام يمنع شهادة كل شاهد قبل ذلك (فيحمل الأول على حق الله تعالى والثاني على حقنا) عملاً بالدليلين قال القفال في العمدة هذه الشهادة مردودة إلا أن لا يكون عند المشهود له علم من شهادته فيعلمه وهو المراد بخير الشهود في الحديث وفي غيره

بعض وعبر الإمام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبرير في التفتيح بقسمة الملك وذلك كما إذا كان في يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملك فأنها تقسم بينهما نصفين لأن يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك وثبوت الملك قابل للتبعيض فبعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعاً بين الدليلين من وجه وكذلك إذا تعارضت البتتان فيه على قول القسمة بخلاف ما إذا تعارضتا في نحو القتل والقذف لما لا يتبعض النوع الثاني أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين أى يحتمل أحكاماً فيثبت بكل واحد بعض تلك الأحكام ولم يمثل له الإمام أيضاً ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فإنه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فإن الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي السكال ونفي النقصية وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضاً فحمل الخبر على نفي السكال ويحمل التقرير على الصحة (الثالث) أن يكون كل واحد من الدليلين عاماً أى مثبتاً للحكم في الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود إلى آخره وإلى ذلك كله أشار المصنف بقوله بأن يتبعض إلى آخره وهو متعلق بقوله فالعمل قال : (مسألة) إذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وإن جهل فالتساقط أو الترجيح

ورد قوله عليه السلام شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد قال الخنيجي وتعلق هذه المسألة بأحكام الترجيح من حيث أنه لا يصار إليه لا مكان الجمع قال العبري قد تحقق هنا الترجيح أيضاً لأن الدليل الذي أعمل دون الآخر في صورة قد رجح على الآخر فيها وكذا الكلام في الآخر المعمول به دون هذا في صورة أخرى كما في المثال المذكور فإنه رجح الخبر الأول في حق الله تعالى والثاني في حقنا (مسألة) هذه اشارة إلى الحكم الرابع وهو أنه (إذا تعارض نصان) كالأيتين أو الخبرين أو آية وخبر (وتساويا في القوة والعموم) بأن يكونا قطعيين أو ظنيين لا يكون أحدهما أقوى وتساويا في العموم والخصوص بأن يكونا عامين أو خاصين (وعلم المتأخر) للعلم بالتأخير (فهو) أى المتأخر (ناسخ) للمتقدم أى قبل النسخ والتساقط ويرجع إلى دليل غيرهما (وإن جهل) تأخر أحدهما عن الآخر (فالتساقط أو الترجيح) أى الحكم بتساقطهما في القطعيين والرجوع إلى غيرهما إذا ترجح لأحدهما على الآخر وترجح أحدهما على الآخر في الظنيين قال الإمام في المحصول ان تقارنا وكانا معلومين تعين التخيير وإن كانا مظنونين فالتخيير أو الترجيح أقول هذا تصریح في تحقق التعارض بين القطعيين وأنه لا يلزم اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما للتخيير اللهم إلا أن يراد بالمعلومين هنا قطعياً الثبوت ظنيماً الدلالة أو بالعكس

وإن كان أحدهما قطعياً أو أخص مطلقاً عمل به وإن تخصص بوجه طلبه (الترجيح) أقول هذه المسألة عقدتها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين المتعارضين على الآخر وحاصلها أن النصين المتعارضين على قسمين أحدهما أن يكونا متساويين في القوة والعموم والثاني أن لا يكونا كذلك والمراد بتساويهما في القوة أن يكونا معاً معلومين أو مضمونين ويتساويهما في العموم أن يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر وأما قول كثير من الشارحين أن التساوي في القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض في القطعيات فباطل لأن المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح في المحصول بذلك في مواضع من المسألة أغنى بدخول المقطوع فيه في هذه الأقسام وصرح أيضاً بأن التعارض والترجيح قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره فدل على أن إطلاق المنع مردود فأما القسم الأول وهو أن يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الوجود عن الآخر ويعلم أيضاً بعينه لحبذ يكون ناسخاً للتقدم سواء كانا معلومين أو مضمونين وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة إلا أن من يقول أن الكتاب لا يكون ناسخاً للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وإنما يكون الأول مذسوخاً إذا كان مدلوله قابلاً للنسخ فان لم يكن أى

مع أن نفي الترجيح مما لا يلائم ذلك أو يراد بالقطعتين هنا العقليان لا النقليان وحينئذ يكون لزوم الاجماع والارتفاع ظاهر أو يشهد بذلك ما سبق من تقرير الجار بردى في عدم التعارض بينهما والحق أن بين المقطوعين كالتصين القطعيين ثبوتاً ودلالة لا يقع التعارض في نفس الأمر للاجماع على أن الحجج الشرعية لا تتناقض وإنما يقع الجهل بالناسخ من المنسوخ ولا بد حينئذ من حمل قول الإمام أن تقارنا وكانا معلومين على الجهل بالتقدم والتأخر لأعلى التقارن في نفس الأمر ولا يتم إذا في الاستدلال على أن لا ترجيح بينهما بالشك بأن لا تعارض بينهما إذ يقال إن أريد للتعارض في نفس الأمر فالترجيح لا يتوقف عليه وإن أريد مطلقاً أى في الجملة ولو الجهل بالناسخ فلا نسلم امتناعه وإن لم يتساويا في القوة والعموم بأن لا يتساويا في القوة أو لا يتساويا في العموم ( وإن كان أحدهما قطعياً ) والآخر ظنياً ( أو ) كان أحدهما عاماً والآخر ( أخص مطلقاً عمل به ) أى تعين العمل بالقطعي والأخص مطلقاً سواء علم بآخر القطعي والأخص أولاً أما العمل بالقطعي فلأن الظن يفتى بالقطع بالنقيض وأما بالأخص مطلقاً فلأن العمل به أعمال الدليلين كما مر خلافاً للحنفية فانهم يجعلون العام المعلوم المتأخر ناسخاً للخاص ويتوقفون حيث لم يعلم التاريخ كما سبق ( وإن تخصص بوجه ) أى كان أخص من وجه من الآخر ( طلب الترجيح ) ليعمل بالراجع وذلك

كصفات الله تعالى كما قاله التقسواني فانهما يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين أو ظنيين ولعل المصنف إنما لم يذكر ذلك لوضوحه الثاني أن يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فإن كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلا منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالاً على السواء وإن كانا مظهرين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالاقوى فإن تساوىا بخير المجتهد هكذا صرح به في المحصول وإليه أشار المصنف بقوله وإن جهل فالتساقط أو الترجيح يعني فالتساقط إن كانا معلومين أو الترجيح إن كانا مظهرين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما في المحصول الحال الثالث أن يعلم تقاربهما ولم يذكره المصنف وقد ذكره في المحصول فقال : إن كانا معلومين وأمكن التخيير فهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير قال : ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرف أن المعلوم لا يقبل الترجيح ولا أن يرجح أيضاً بما يرجع إلى الحكم لكون أحدهما : للحظر مثلاً لأنه يقتضى طرح المعلوم بالسكينة وإن كانا مظهرين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالاقوى فإن تساوىا فالتخيير ( قوله : وإن كانا أحدهما قطعياً ) شرع يتكلم في القسم الثاني ، وهو أن لا يتساوىا في القوة والعموم فحينئذ إما أن لا يتساوىا في القوة بأن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ، وإما أن لا يتساوىا في العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً ، أو أخص منه من وجه فتلخص أن في هذا القسم أيضاً ثلاثة أحوال والأعم مطلقاً هو الذي يوجد مع كل أفراد الآخر وبدونه كالحیوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابلته هو الأخص مطلقاً وأما الأخص من وجه والأعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة ويتفرد كل منهما عن الآخر في صورة كالحیوان والایض الحال الأول أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فحينئذ يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين أو خاصين أو كان المقطوع به خاصاً والمظنون عاماً فإن كان بالعكس قدم الظني كما سيأتي في القسم الذي بعده الحال الثاني أن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعاً بين الدليلين سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور في موضعه ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخاص مظهرين والعام مقطوعاً به أم لا كما قاله في المحصول لأن تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا تؤخذ من كلام المصنف في هذه المسألة لأن كلامه هذا وإن اقتضى

لأن الخصوص يقتضى الرجحان لما عرفت وهنا لما ثبت لكل منهما خصوص من وجه فلكل منهما رجحان من وجه فيطلب الترجيح من وجه آخر كما في قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين مع

إدخالها فكلامه في القسم الذي قبله يقتضى إخراجها لكنها تؤخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف أهملها لذلك نعم ان علمنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلناخذ به إذا كان مظهرنا لأن الاخذ به في هذه المسألة نسخ لتخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الحال الثالث أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح لأن الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم وقد ثبت هنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكره فإن بينه وبين نهيهِ عليه السلام عن الصلوات في الاوقات المكروهة عموم وخصوص من وجه لأن الخبر الاول عام في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهي القضاء والثاني عام في الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهية فيصير إلى الترجيح كما قلناه ولا فرق في ذلك بين أن يكونا قطعيين أو ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الإسناد وبالحكم ككون أحدهما للحظر مثلاً على ما سيأتى ، وأما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الإسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلاً لأن الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطراح الآخر قال بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما إذا علمنا أنهما تقارنا فإنه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلاً كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف أيضاً بذلك في الأقسام السابقة واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده في تعادل الامارتين إنما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئاً قال : ( مسألة قد يرجح بكثرة الأدلة لأن الظنن أقوى

قوله أو ما ملكت أيمانكم . فإن الاول : حرم الجمع بينهما نكاحاً وملك يمين . والثاني : حل الاثنين فصاعداً مما ملكته الايمان أختين كانتا أولاً ، وعند البعض ان علم التاريخ أو كانا معلومين أو مظهرين أو كان المتقدم مظهرنا ، والمتأخر معلوماً فالمتأخر ناسخ ، وإن تقدم المعلوم صير إلى الترجيح ، وإن جهل التاريخ فالتخيير ( مسألة ) هذه في بيان الحكم الخامس : وهو أنه ( قد يرجح ) مقتضى دليل ( بكثرة الأدلة ) عليه دون ما يقابله يعنى أحد الدليلىن يرجح على الآخر إن وافق دليلاً ثالثاً من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس إن لم تحمل الأدلة على المتعارف فقط ( لأن الظنن أقوى ) يعنى أن أقل مراتب الدليل لإفادته الظن فيحصل ظنان لاستحالة حصول ظن واحد

## قيل يُقدمُ للخبرُ على الأقيسة

من دليلين وإلا توارد لمؤثران على أثر فإن قلت لا نسلم حصول الظنين لجواز أن لا يفيد الآخر إلا شدة الظن الحاصل بالاثنتين قال قلنا : لا يضرننا بمحصول المطلوب حينئذ أيضاً وقد تعمل بأن ترك العمل بالدليلين أشد محذوراً من تركه بدليل واحد وهو ضروري وإنما ذكر بلفظ قد المفيدة الجزئية الحكم احترازاً عن الشهادة فإنها لا ترجح بكثرة الشهود كذا قيل قال الجاربردى معنى كلام المصنف أن الظنين الحاصلين بقول الراويين أقوى من الظن الحاصل بقول راو واحد أقول فيه نظر لأن التقييد خلاف الأصل ولأن الرواية ليست بدليل بل الدليل المروي ولأن كلامنا في الأحكام الكلية وما ذكر من خصائص نقل الخبر ولأن الدليل حينئذ يكون أخص من المدعى فإن قلت تخصيص الدعوى أيضاً بالراوى قلنا فيكون ماسياً من قوله فيرجح بكثرة الرواة تكراراً فإن قلت قد المفيدة للجزئية تقتضى أن ذلك في بعض الأدلة في الجملة ، حينئذ ينطبق الدليل عليه قلنا هي تفيد جزئها الحكم فالمنى أن الترجيح بالكثرة قد يكون في بعض الاوقات لا أن بعض أنواع الأدلة كالنوع الواحد منها يرجح وبعضها لا بل المراد الشمول بدليل كون الكلام في الأحكام الكلية فالصواب حينئذ أن يجعل فائدة لفظه قد للاحتراز عن صورة عروض مانع من اعتبار كثرة الأدلة كما يكون في الدليل الواحد المقابل لها قوة تدل على القوة الحاصلة بكثرتها لا الاحتراز عن الشهادة على أنها ليست من أنواع الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية فإن قلت الشهادة موجهة للقضاء ونحوه قلنا الموجب هو الدليل على وجوب القضاء بسبب الشهادة المستجمعة للشرائط أو عند تحققها فهي سبب أو شرط لا أنه دليل فثبت الحكم كما أن دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة اللهم إلا أن يقال المراد بالأدلة هنا ما هو أعم من الأدلة المتعارفة ويمكن أن يقال مثله في الرواية فإن قلت معنى كون البحث في الأحكام الكلية أنه لا يختص بنوع واحد لا أنه جار في الكل يؤكد إرادته ما يجرى بين النصين ههنا مع عدم شموله لقياس قلنا فالمدعى على هذا جريان الترجيح في أكثر من دليل فيلزم كونه أخص من المدعى فإن قلت الرواية مما يجرى في الكتاب والإجماع أيضاً قلنا : لا تعارض بين الإجماعين على ما مر ولا اختلاف في رواية الكتاب فالترجيح بكثرة الرواة مما يختص بالخبر فإن قلت سلمنا أن المدعى أعم لكن معنى الدليل أن الظنين الحاصلين بالدليلين أقوى كما أن الحاصلين بالروایتين كذلك قلنا : لا خفاء في بعده فإن قلت إذا أفاد الدليل أن تعدد الظن في صورة الرواية يفيد القوة أفاد أنه كذلك في غيره قلنا لا حاجة إلى هذا المحل مع استقامة الكلام بدونه كما قررنا فإن قيل يقدم الخبر على الأقيسة ( أى يلزم أن يقدم على خبر الواحد للأقيسة الكثيرة لو أفادت كثرة

قلنا إن اتحد أصلها فتحدة وإلا فممنوع أقول مذهب الشافعي كما قاله الإمام وغيره أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة لأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً وإلا لم يكن دليلاً ، والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة الاجتماع المؤثرين على أثر واحد ، ولا شك أن الظنين أقوى من الظن الواحد والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب إلى القطع واستدل المخالفون بأنه لو جاز الترجيح بكثرة الأدلة لكانت الأقيسة المعارضة الخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقاً وأجاب المصنف بأن تلك الأقيسة إن اتحد أصلها أى المقيس عليه فيها كانت تلك الأقيسة كلها في الحقيقة

الأدلة الرجحان لكن الإجماع على تقديم الخبر على الأقيسة ( قلنا : إن اتحد أصلها ) أى الأقيسة بأن علل الحكم فيها بعدم متحدة وجدت في الأصل ( فتحدة ) أى فتلك الأقيسة في الحقيقة قياس واحد فتقديم الخبر عليها ترجيح دليل على دليل لا الأدلة ( وإلا ) أى وإن لم تكن الأصول في الأقيسة متحدة بل كانت مختلفة ( فممنوع ) أى فلانسلم تقديم خبر الواحد عليها ولا نسلم الإجماع في هذه الصورة وقد يرجح بموافقة أحد الدليلين عمل أهل المدينة أو عمل الخلفاء الأربعة أو عمل إلا علم أو يكون دليل تأويله أرجح إذ كانا مأولين أو بكونه عاماً وارداً على سبب خاص والآخر ليس كذلك فإن في ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالاته فيه وفي غيره يقدم العام الآخر للخلاف في تناول الوارد على سبب لغيره أو بكونه عاماً وارداً خطاب مشافهة لبعض من يتناوله بخلاف العام الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفوا به وفي غيرهم الآخر لقوة دلالة عام الشفاهة فيمن شوفوا ونقصان دلالاته في غيرهم للخلاف في تناوله والافتقار إلى دليل من خارج كالإجماع على عدم التفرقة وكقوله عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة أو بكونه نصاً ذكر فيه سبب وروده فيقدم على غيره لأنه يدل على زيادة اهتمامه أو بكونه عاماً لم يعمل به في صورة ما بخلاف الآخر إذا كان عاماً عمل به ولو في صورة فإنه يقدم ما لم يعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم إلغاء الآخر بالكلية والجمع ولو من وجه أولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لأنه شاهد له بالاعتبار أو بكونه مما تعرض فيه للعلة فيقدم على ما ذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة قال الآمدى وذلك لقربه إلى المقصود بسبب شرعية الانقياد وسهولة القبول ودلالاته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة وربما يرجح ما لم يدل على العلة من جهة أن المشقة في قبوله أشد والثواب عليه أعظم أو بكونه عاماً أمس بالمقصود وأقرب إليه من العام الآخر مثل قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاثنين فإنه يقدم في مسألة الجمع بينهما لملك اليقين على قوله أو ما ملكت أيمانكم لأن الأول بعمومه يدل على حرمة والثاني بعمومه على إباحته إلا أن الأول أمس



قياساً واحداً لا أقيسة متعددة لأنها لا تتغير حينئذ إلا إذا علل حكم الأصل في كل قياس منها بعلّة أخرى وتعليل الحكم بعلمتين مختلفتين ممنوع على مامر وإذا كان ممنوعاً كان الحق من تلك الأقيسة إنما هو قياس واحد فإذا قدمنا الخبر عليها لم تقدمه إلا على دليل واحد وإن لم يكن أصلها متحداً متعدداً فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الأقيسة عليه قال (الباب الثالث في ترجيح الأخبار وهو على وجوه . الأول : بحال الراوى فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوى وعلمه بالعربية وأفضليته

بمسألة الجمع فيقدم (الباب الثالث في ترجيح الأخبار) وبعضها على بعض (وهو على سبعة (وجوه الأول) الترجيح (بحال الراوى فيرجح) بأمور عشرين (بكثرة الرواة) فيرجح الخبر الذى روايته أكثر على الذى روايته أقل لأن الظن الحاصل بقول الراويين أقوى من الحاصل بقول واحد لأن الرواة كلما كانوا أكثر كانوا أبعد عن الكذب فالعمل بأقوى الظنين لازم وخالف فيه السكرخى قياساً على الشهادة والجواب أنه ليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة وقيل وجه الفرق أن المقصود بالشهادة فصل الخصومات وضبطها بنصاب معين واعتبار الكثرة فيها يفضى إلى بعض الغرض وتطويل الخصومات بخلاف الرواية فإن المقصود منها الظن بالأحكام وكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه (وقلة الوسائط) أى علو الإسناد فيرجح الخبر القليل الوسائط على الكثير الوسائط لأن الأول أقل احتمالاً للكذب والغلط (وفقه الراوى) فيقدم ماراويه فقيه على مالا يكون راويه كذلك سواء كانت الرواية باللفظ أو بالمعنى لأن الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فتزول الشبهة بخلاف غيره فانه يهمل ذلك ويؤدى إلى طرق الريبة إلى الخبر وقيل لا ترجيح بذلك لاستوائهما في حفظ الحديث (وعلمه) أى الراوى (بالعربية) فانه يرجح خبره على ماراويه ليس بعالم بها لكونه متحفظاً عن مواضع الغلط وقيل بل هو مرجوع عنه لأنه قد يهمل أمر الحديث اعتماداً على علمه (وأفضليته) فانه يرجح خبر الأفضل في الفقه أو نحوه لأن الثقة بقوله أكثر لأن الألفة أقدر على الاستكشاف المزيل للشبهة والأعلم بالعربية أقدر على التحفظ عن الأغلاط يروى أن الأوزاعى لقي أباحنيفة رحمه الله فقال ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم ضد الركوع وعند رفع الرأس منه وقد حدثني الزهرى عن سالم عن ابن عمر رضى الله عنهم أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند ذلك قال أبو حنيفة رحمه الله حدثني حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم أنه عليه السلام كان لا يرفع يديه عند ذلك فقال الأوزاعى عجباً من أبى حنيفة يعارضنى بما حدثنى أعلى منه إسناداً فقال أبو حنيفة أما حماد فكان أفقه من الزهرى وإبراهيم بن سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة أفقه منه

وَحُسْنُ اعْتِقَادِهِ وَكَوْنُهُ صَاحِبَ الْوَاقِعَةِ وَجَلِيسَ الْمُحَدِّثِينَ وَمُخْتَبَرًا ثُمَّ  
مُعَدَّلًا بِالْعَمَلِ عَلَى رَوَايَتِهِ وَبكَثْرَةِ الْمُزَكِّينَ وَبِحُسْنِهِمْ وَعِلْمِهِمْ وَحِفْظِهِ  
وَزِيَادَةِ ضَبْطِهِ وَلَوْ لَالْفَاظَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَدَوَامِ عَقْلِهِ وَشَهْرَتِهِ

وأما عبدالله فعبد الله أى هو معروف بالفقه والضبط بحيث لا يحتاج إلى البيان فيرجح حديثه  
بزيادة فقه رواته فإن قلت حديث الأوزاعي مثبت وحديث أبي حنيفة ناف فكيف يجوز  
ترجيحه عليه قلنا التفي أن كان ما يعرف بدليله وعرف أن رواته ممن اعتمد على الدلائل لا على  
أن الأصل في الحوادث العدم فهو بما يعارض الإثبات حجة ويطلب الترجيح وجه آخر وحديث  
آخر وحديث أبي حنيفة رحمه الله كذلك لأنه مما يسند إلى الحسن يؤكده ما قال ابن مسعود  
رضي الله عنه أن الرسول عليه السلام كان يرفع يديه عند الإفتتاح ثم لا يعود (وحسن اعتقاده)  
كأن يكون سفياً فيقدم خبره على خبر ردى الاعتقاد كالمشبهة والمعتزلى ( وكونه صاحب  
الواقعة ) فإنه يرجح خبره على ما روايته ليس كذلك لأنه اعرف ولذا رجعوا خبر عائشة  
رضى الله عنها في إيجاب الغسل كامر (و) كونه (جليس المحديثين) فيقدم على غيره لأن جليسه  
أعلم بطريق الرواية وشرائطها (و) كونه (مختبراً) أى ثابتاً عدالته بالاختيار والامتحان فإنه  
يرجح على من علمت عدالته بالتعليل إذ ليس الخبر كالمعاينة وكونه (ثم معدلاً بالعمل على روايته)  
فيرجح خبره على ما رواته عدل برواية الخبر عنه كذا في المحصول قال المراغى معناه أن رواية من  
عدل بتصريح المزيكى بعدالته راجحة على من عرفت عدالته بالعمل على روايته لأن الإحتياط في  
الشهادة أكثر وهذا عكس ما يفهم من ظاهر المتن لدلالته على أن التعديل لعمل من موجبات الراجحية  
وما ذكره يقتضى مرجوحية ذلك (وبكثرة المزيكين) فيرجح ما عرف عدالة راويه بتزكية جمع  
كثير على ما عرف عدالة راويه بتزكية جمع قليل (و) كثرة (بمحشم) أى المزيكين فيقدم ما روايه  
معدل بتزكية من هو أكثر بحثاً عن أحوال الناس وإطلاعا عليها على ما عدل راويه بتزكية  
من ليس كذلك (و) كثرة (عليهم) فيرجح ما عدل الاعلم راويته على ما عدل رواية غيره  
وفسر الختجى العلم هنا بالإطلاع على حال الراوى وعممه العبرى (وحفظه) أى الراوى فيقدم  
خبر الراوى عن الحفظ على خبر الراوى عن الكتابة لأن الحفظ أبعد عن الشبهة وكذا رواية  
الحفظ لالفاظه عليه السلام أرجح من رواية غيره (وزيادة ضبطه ولو لالفاظه عليه السلام) فقدم  
على ما رواته ليس كذلك (ودوام عقله) فيرجح خبر دائم العقل على خبر من يختلط عقله  
في بعض الأوقات لا احتمال روايته وقت اختلاط العقل فلا يوثق به (وشهرته) فيرجح

وشهرة نسبته وعدم التباس اسمه وتأخر إسلامه ( أقول لما فرغ المصنف من الأحكام  
الكلية للتراجع شرع في ذكر الأسباب المرجحة ففقد لها بين بابا في ترجيح الأخبار وبابا  
في ترجيح الأفيصة فأما الأخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه الأول ما يتعلق بحال  
الراوى وهو عشرون حالا الحال الأول كثرة الرواة فيرجح بها عند الإمام والآمدي  
وأتباعهما لأن احتمال الغلط والكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيكون  
الظن الحاصل من الخبر الذى رويته أكثر من الخبر الآخر والعمل بالأقوى واجب وقال  
الكرخى لا أثر للكثرة في الرواية كما لا أثر لها في الشهادة الثانية قلل الوسائط وهو علو الاسناد  
فاذا كان أحد الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر لأن احتمال الغلط  
والكذب فيه أقل الثالث فقه الراوى فالخبر الذى يكون راويه فقيهاً مقدماً على ما ليس كذلك  
مطلقاً خلافاً لمن خص ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى قال في المحصول والحق الأول لأن  
الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز أن يحمل على ظاهره  
بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى  
الرابع علم الراوى بالعربية فالخبر الذى يكون راويه عالماً بالعربية راجح على خلافه  
لما ذكرناه في الفقه الخامس الأفضلية أى في العربية أو في الفقه كما قاله الإمام فالخبر  
الذى يكون راويه أفقه أو أنحى مقدماً على الآخر لأن الوثوق بقول الأعلّم أتم السادس  
حسن اعتقاد الراوى فالخبر الذى يكون راويه سنياً مقدماً على مارواه المعتزلى والرافضى  
وغيرهما من المبتدعة السابع كون الراوى صاحب الواقعة لأنه أعرف بالقضية كترجيح  
الصحابه خبر عائشة في النقاء الحثانين على خبر ابن عباس وهو إنما الماء من الماء ومنه أيضاً  
كما قال في المحصول ترجيح الشافعى خبر أبى رافع في تزويج ميمونة حلالاً على خبر ابن عباس  
في تزويجها محرماً لكون أبى رافع هو السفير في ذلك الثامن كون الراوى جليساً للمحدثين  
لأنه أعرف بطريق الرواية وشرائطها وكذلك لو كان جليساً غير المحدثين من العلماء كما قاله  
الإمام وغيره بل لو اشترك الراويان في أصل المجالسة ولكن كان أحدهما أكثر فانه يقدم

---

خبر الراوى المشهور على خبر الحامل لأن شهرته تدل على علو منصبه وذا يمنعه عن الكذب  
( وشهرة نسبه ) فيقدم مشهور النسب على المجهول ( وعدم التباس اسمه ) باسم غيره من  
الضعفاء فيرجح خبره على خبر من التباس اسمه بضعيف الراوى لكون الأول بعيداً عن  
الالتباس وعبرة المحقق أو غير ملتبس عن ضعيف روايته لأن اهتمامه بالتصون والتحفظ  
وحفظ الجاه أكثر فظاهر كلامه أن المراد التباسه واختلاطه عن من هو ضعيف الرواية وما ذكر  
المصنف هو الموافق بصريح كلام الآمدي وغيره ( وتأخر إسلامه ) فيرجح ماراويه

كما قاله في المحصول أيضاً ولم يفرض المسألة إلا في ذلك والاقتصار على مجالسة المحدثين ذكره أيضاً صاحب التحصيل التاسع كون الراوى مختبراً بخبر العدل الذى عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجع على خبر الذى عرفت عدالته بالتزكية أو بالعمل على روايته أو بأن روى عنه من شرط ان لا يروى إلا عن العدل فانه قد سبق في باب الاخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها العاشر كون الراوى معدلاً بالعمل على روايته أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخبر الذى يكون راويه معدلاً بهذا الطريق راجع على الذى يكون راويه معدلاً بغيره وإنما عبر المصنف بقوله ثم معدلاً ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق فتلخص أن أعلى المراتب هو التعديل باختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذى يقدم عليه التعديل بالعمل فان أراد به التلفظ بالتزكية فقد جزم الآمدى وابن الحاجب وغيرهما بعكسه وقالوا ان التعديل بصريح القول راجع على التعديل بالعمل بالرواية أو الحكم على الشهادة لأن التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل استنادهما إلى شيء آخر موافق للشهادة أو الرواية وإن أراد به الرواية عنه وهو الذى صرح به صاحب الحاصل فالرواية لا تكون تعديلاً إلا إذا شرط أن لا يروى إلا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا تنقاع الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ فيأتى فيه ما تقدم بل هو أولى منه ولم يذكر الإمام هاتين المسألتين بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر أن المزكى إذا زكى الراوى فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره وهذا غير ما ذكره المصنف إلا أن تجعل الباء في كلامه اعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة فيكون تقدير قوله ثم معدلاً أى مزكى مع العمل حينئذ لا يخالف كلام أحد من تقدم وليس في كلام الإمام وأتباعه تعرض إلى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقال الآمدى ان الحكم أولى لأن الاحتياط فيه أبلغ الحادى عشر كثرة المزكين وهو واضح الثانى عشر بمبحث المزكين عن أحوال الناس واليه

متأخر الإسلام على ما رواه متقدمة إذ يحتمل أن تكون روايته متأخرة أيضاً قال المراعى أن صاحب الحاصل جزم بتقديم رواية متأخر الإسلام وفي المختصر رجح رواية من لم يتأخر إسلامه وبينهما منافاة وإذا طبقنا ما ذكره المصنف على ما فى المختصر لزم عطف تأخر الإسلام على التباس اسمه فالعنى يرجح بعدم تأخر إسلام الراوى وفيه بحث لأن عبارة المختصر ومتقدم الإسلام وفرق بينه وبين من لم يتأخر إسلامه لأن عدم التأخر يحتمل المقارنة وحينئذ لا يحكم بتقدم رواية أحدهما على الآخر إلا إذا علم أن سماع أحدهما متأخر عن إسلامه وسماع الآخر لم يعلم حاله فحينئذ يرجح الخبر الذى سمعه رواته في الإسلام على الخبر الذى

أشار بقوله وبحتم تقديره وكثرة بحتم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق به كما قاله ابن  
الحاجب الثالث عشر كثرة علم المزيكين يعني بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول  
لكون الثقة بقولهم أكثر لأبأحوال الراوى كما قاله الشارحون فإنه قد تقدم ما يدل  
عليه الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين صرح باعتبارهما فى  
المحصول أحدهما أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب  
فالحافظ أولى لأنه أبعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثانى أن يكون أحدهما أكثر حفظاً  
أى أقل نسياناً فإن روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر فإن حملنا كلام المصنف على  
الثانى فيكون معطوفاً على لفظ الكثرة من قوله وبكثرة المزيكين تقديره ولكثرة حفظه  
الخامس عشر زيادة ضبط الراوى والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره فإذا  
كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماماً يرجح خبره ولو كان ذلك معنى زيادة الضبط لألفاظ  
الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه قال فى  
المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً لكنه أكثر نسياناً وكان الآخر بالعكس ولم يكن  
قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمتنع من قبول خبره فالأقرب التعارض وهذا الذى قاله  
يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم الفسيان كما قاله الشارحون السادس عشر دوام عقل  
الراوى فيرجح الخبر الذى يكون راويه سليم العقل دائماً على الخبر الذى اختلط عقل راويه فى  
بعض الأوقات هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل والتحصيل وشرط فى المحصول مع ذلك  
أن لا يعلم هل رواه فى حال سلامة عقله أم فى حال اختلاطه السابع عشر شهرة الراوى لأن  
الشهرة بالنصب أو بغيره مانعة من الكذب وممانعة أيضاً من التدليس عليه الثامن عشر نسبة  
التاسع عشر عدم التباس اسمه فإن التباس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء وصعب التمييز كما  
قاله فى المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح  
بالنسبة إلى الاسم الواحد وهذا قد يدخل أيضاً فى كلام المصنف وسبب مرجوحيته أن صاحب  
الاسمين يكثر اشتباهه بغيره مما ليس يعدل بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فإذا

لم يعلم وقت سماعه ولهذا رجح فى المحصول رواية خالد على رواية عمرو بن العاص وأما  
النافاة بين الحاصل والمختصر فلا يضرننا كذا ذكر العبرى أقول التوفيق بينهما أن كلام  
الحاصل محمول على ما إذا علم أن المتقدم قال قبل إسلام المتأخر وإن مارواه المتقدم تقدم  
على مارواه المتأخر إذ الغالب حينئذ أن متأخر الإسلام سمع الخبر وقت إسلام المتأخر  
عن سماع المتقدم خبره هذا فيكون خبر المتأخر ناسخاً ويحمل ما فى المختصر على ما إذا اجتمع  
المتأخر مع المتقدم لاحتمال تأخر سماع كل واحد منهما وروايته عن سماع الخبر وروايته

روى عنه راو وظن سامعه أنه يروى عن العدل فإذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس العشرون  
تأخر اسلام الراوى فالخبر الذى يكون راويه متأخر الإسلام عن راوى الخبر الآخر راجح  
لأن تأخر الإسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكماً  
وتعليلاً فتبعه المصنف وجزم الآمدى بعكسه لقوة اصالة المتقدم فى الإسلام ومعرفة وأما  
الإمام فإنه ذكر أيضاً كما قاله المصنف لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه ثم  
قال والاولى أن يفصل فيقال المتقدم إذا كان موجوداً فى زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون  
روايته متأخرة عن رواية المتأخر فأما إذا علمنا أن المتقدم مات قبل إسلام المتأخر أو علمنا أن  
روايات المتقدم أكثرها متقدم على روايات المتأخر فهنا نحكم بالرجحان لأن النادر ملحق  
بالغائب قال ( الثانى بوقت الرواية فيرجح الراوى فى البلوغ على الراوى فى  
الصبا وفى البلوغ والمتحمل وقت البلوغ على المتحمل فى الصبا أو فيه  
أيضاً ) أقول الوجه الثانى الترجيح بوقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار إليهما  
بقوله فيرجح الراوى فى البلوغ الخ لكن الثانى منهما أنه هو ترجيح بوقت المتحمل لا بوقت  
الرواية كما سيأتى والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين التقدير الاول أن يكون  
المراد أن الراوى لحديث فى زمان البلوغ فقط راجحاً على من روى ذلك الحديث مرتين مرة  
فى بلوغه ومرة فى صباه لأن الراوى فى هاتين الحالتين يكون متحملاً فى وقت الصبا بالضرورة ولا  
شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر ( قوله والمتحمل ) يعنى أن المتحمل لحديث فى زمان البلوغ  
راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين مرة فى صباه ومرة فى بلوغه لجواز أن تكون روايته

مع المتقدم اهتمامه بالصون والتحرز من الكذب أكثر غالباً فبهذه عشرون للترجيح بحال  
الراوى غير أن الجار بردى جعل كثرة بحث المزكى وكثرة علمه قسماً واحداً ولزيادة الضبط  
قسمين أحدهما كون الراوى اضطرب مطلقاً والثانى كونه اضطرب لالفاظه عليه السلام والعبرى  
جعل الاول قسمين والثانى قسماً وهذا أقرب على ما لا يخفى الوجه ( الثانى ) الوجوه السبعة  
الترجيح ( بوقت الرواية فيرجح الراوى فى البلوغ على الراوى فى الصبا وفى البلوغ )  
يرجح ( والمتحمل ) أى الخبر الذى يجعله راويه فى ( وقت البلوغ على المتحمل ) أى  
الخبر الذى تحمله راويه فى ( زمان ) الصبا ( لأن البالغ أكل من الصبي ) ( أو فيه أيضاً )  
أى يرجح المتحمل فى البلوغ فقط على المتحمل فى البلوغ والصبا أيضاً . لأن الراوى إذا تحمل  
الحديث فى الصبا فربما يتساهل فى ضبطه فيغفل عن شيء فيه ثم إذا تحمله مرة أخرى  
زمان البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله فى صباه فلا يضبطه كما يجب فيغفل عما غفله  
فى المرة الاولى بخلاف من تحمل الحديث فى الكبر فقط فإنه يحتاط فى ضبطه فوق

بواسطة تحمله' الواقع في حال الصبا دون الواقع في حال البلوغ وإلى الوقتين أشار بقوله وفيه أيضاً أى في البلوغ منضماً إلى ما ذكرناه وهو الصبا التقرير الثاني أن يكون المراد أن الخبر الذى يكون راويه لا يروى الأحاديث إلا في وقت بلوغه راجع على خبر الذى لم يروها إلا في صباه أو روى بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من مروياته في حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول في التحمل أيضاً فيرجح الخبر الذى لم يتحمل راويه الأحاديث إلا في زمان بلوغه على من لم يتحمل إلا في زمان صباه أو تحمله بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الأحاديث المتحملة في حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار إليهما فن الشارحين من قرره بالاول ومنهم من قرره بالثاني وكلام الإمام يحتمل كلا منهما فان أراد المصنف الثاني وهو الاقرب إلى كلام الإمام فهو صحيح وان أراد الاول فهو بعيد في المعنى لا يكاد يوجد التصريح به لاحد وأيضاً فان ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره في التحمل لأن الراوى في البلوغ الذى قدم على الراوى في البلوغ وفي الصبا ان تحمله في البلوغ فتقديمه إنما هو تقديم لمن تحمله في البلوغ على من تحمله في الصبا لأن الرواية في الصبا والبلوغ تستلزم التحمل في الصبا قطعاً وقد ذكره من بعد وان كان قد تحمله في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه في هذا بعينه وزاد عليه بأن روى مرة أخرى في البلوغ لاجرم أن الأمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل وقد وقع كذلك في نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدلل عليه بأن هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه في الترجيح بوقت الرواية والنسخة التي وقعت لهذا الشارح غلط قال : ( الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكى بسبب نزوله وبلفظه وما لم ينكره راوى الأصل )

ما يحتاج فيه المتحمل في الزمانين الوجه ( الثالث ) الترجيح ( بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه ) أى الخبر المجمع على أنه مرفوع إلى النبي عليه السلام على المختلف في أنه مرفوع أو موقوف على الراوى ( و ) كذا يرجح ( المحكى بسبب نزوله ) على غيره لأن ذكر سبب النزول يدل على الإسلام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الآخر ( و ) يرجح المحكى ( بلفظه ) أى النبي عليه السلام على المحكى بمعناه لكون الاول متفقاً على قبوله ( و ) يرجح ( ما لم ينكره راوى الأصل ) يعنى الخبر الذى لم ينكره الراوى عنه وهو الأصل أى رواية الراوى الفرع إياه عنه يرجح ما انكره فان الثاني مختلف في قبوله واختار التفصيل وهو أن الأصل ان جزم في الانكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية عنه أولاً وان تردد فان جزم الفرع بالرواية قبل وان تردد هو أيضاً فلا

أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور الأول ترجيح الخبر المتفق على رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي اختلف في كونه مرفوعاً إليه أو موقوفاً على الصحابي الثاني الخبر المحكى مع سبب نزوله راجع على الخبر الذي لم يذكر معه ذلك لأن ذكر الراوى سبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا إذا كانا خاصين فإن كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الإمام هنا ونص عليه الشافعى كما تقدم نقله عنه في الكلام على أن خصوص السبب لا يخص قال ابن الحاجب اللهم إلا إذا تعارض في صاحب السبب فإنه أولى لأن ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم أن المصنف لو عبر بالورود عوضاً عن النزول لكان صريحاً في تناول الاخبار الثالث يرجح الخبر المحكى بلفظ الرسول عليه السلام على الخبر المروى بالمعنى وكذلك على الخبر الذي يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى كما قاله في المحصول لأن المحكى باللفظ يجمع على قبوله بخلاف المحكى بالمعنى الرابع إذا أنكر الاصل رواية الفرع عنه فإن جزم بالإنكار لم تقبل رواية الفرع وإن تردد قبلت كما سبق في الاخبار فإن قبلناها فيكون الخبر الذي لم يذكره الاصل راجعاً عليه وتعبير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الإمام أيضاً ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل للصواب زيادة أل في راوى أو حذفه بالكيفية قال (الرابع بوقت وروده فترجح المدنياتُ والمشعرُ بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام والمتضمنُ للتخفيف

وكذا يرجح المسند على المرسل وكذا مرسل التابعى على مرسل تبع التابعى ويرجح المسند المضعف على المسند إلى كتاب معروف من كتب المحدثين أو الثابت بالشبهة غير مسند إلى كتاب وكذا المسند إلى كتاب معروف على مشهور غير مسند والمسند إلى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخارى ومسلم على ما ليس كذلك كسنة أبى داود والمسند اتفاقاً على ما اختلف في إسناده وإرساله والمتواتر الظنى الدلالة على المسند الوجه (الرابع) الترجيح (بوقت وروده) أى الخبر (فترجح المدنيات) أى الاخبار الواردة وقت كونه عليه السلام في المدينة على الكتاب لأن أكثر المدنيات بعد الهجرة وأكثر الكتاب قبل الهجرة وكذا الكلام في الآيات (و) يرجح الخبر (المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام) على ما لا يدل عليه أو الظاهر تأخر الأول عن الثاني لأن علو شأنه وإظهار دينه على الأديان كلها كان في آخر أمره (و) يرجح الخبر (المتضمن للتخفيف) على ما يتضمن التغليب لأن الخفيف أظهر تأخراً لأنه كان عليه السلام يغلف في أول الامر رفعاً ودفعاً للعادات الجاهلية قال عليه السلام بعثت لرفع العادات ويميل إلى التخفيف أخيراً في المحصول وهذا ضعيف لأنه عليه السلام ما كان يغلف إلا عند علو شأن



والمطلق على 'متقدم التاريخ' والمؤرخ 'بتاريخ مضيق' والمتحمل في الإسلام) أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام ذكرها الإمام وضمها فافهم ذلك أحدها الآيات والأخبار المديت راجحة على المكيات واعلم أن المصطلح عليه بين أهل العلم أن المكي ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة أو غيرها والمدني هو ما ورد بعدها سواء كان في المدينة أو في مكة أو في غيرها وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لأنه لو كان كذلك لكان المدني ناسخاً للمكي بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسألة في تعارض النصين وأيضاً فلان تقديم المفسوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الإمام في الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد أن الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علمنا أنه كان قد ورد في مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال والعلة فيه ما قاله الإمام أن الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن بأن هذا الحديث الوارد في مكة إنما ورد قبل الهجرة وحيث أنه فيجب تقديم المدني عليه لكونه متأخراً الثاني الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه السلام راجح على ما لا يكون كذلك لأن ظهور أمره وعلو شأنه كان في آخر عمره فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل وقال في المحصول الأول أن يفصل فيقال إن دل أحدهما على العلو والآخر على الضعف قدم الدال على العلو وأما إذا لم يدل الآخر على القوة ولا على الضعف فمن أين يقدم الأول عليه وقد يجاب عما قاله أنه إذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير أو مظنونه بخلاف ما لم يدل على شيء وما يقطع برجحانه أو بظن راجحاً على ما لا يكون كذلك وأيضاً فإنه قد ذكر في السادس من هذا القسم ما يذكر عليه فتأمل الثالث الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لأنه أظهر تأخراً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يلفظ في ابتداء أمره زجراً لهم عن العادات الجاهلية ثم مال إلى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف وإطلاق هذه الدعوى مع ما سيأتي من كون المحرم مقدماً على المبيح لا يستقيم وقد جزم الآمدى بتقديم الدال على التشديد قال لأن

---

وهو آخر زمانه فيكون خبر التغليظ متأخراً (و) يرجح (المطلق) أي الخبر المروي مطلقاً (على) المروي في وقت (متقدم التاريخ) لاحتفال ورود المطلق في آخر العهد (و) يرجح الخبر (المؤرخ بتاريخ مضيق) على الخصال عن التاريخ إذ الأول أظهر تأخراً مثاله ما روي أنه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه خرج وصلى بالناس قاعداً وهم قيام فإنه راجع على ما روي أنه قال إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين (و) كذا يرجح (المتحمل) أي الخبر الذي يحمله الراوي (في الإسلام) على المتحمل

احتمال تأخره أظهر لأن الغالب منه عليه السلام أنه ما كان شديداً إلا بحسب علو شأنه ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً وتبعه ابن الحاجب على ذلك واعلم أن الإمام ذكر هذا الحكم في حادثة كان الرسول عليه السلام يغلظ فيها زجراً للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه المسألة لقريظة العدول إلى التخفيف في نوع أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقاً كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحيثئذ نفليس بين الإمام والآمدي اختلاف وسيأتي في الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا الرابع الخبر المروى مطلقاً أى من غير تاريخ يكون راجعاً على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لأن المطلق أشبه بالتأخر وإنما قيد بقوله بتاريخ متقدم لأن التاريخ لو كان مضيقاً لكان الحكم بخلافه كما سيأتي الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أى وارد في آخر عمره عليه السلام على الخبر المطلق لأنه أظهر تأخراً ومثله الإمام بأنه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذى توفى فيه صلى بالناس قاعداً والناس قيام وهو يقتضى اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم وإذا صلى جالساً يعنى الإمام فصلوا جلوساً أجمعين وهو يقتضى عدم جواز ذلك فرجحنا الأول لما قلناه السادس إذا أسلم الراويان في وقت واحد كإسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد إسلامه فإن خبره راجح على الخبر الذى لا يعلم هل تحمله الآخر في حال إسلامه أم في حال كفره كما قاله في المحصول قال لأنه أظهر تأخراً قال : ( الخامس باللفظ فيرجح الفصيح لا الأفصح والخاص وغير المخصص والحقيقة والأشبه بها

حال الكفر لأن المسلم أشد اهتماماً بالخبر من الكافر الوجه ( الخامس ) الترجيح ( باللفظ فيرجح ) الخبر ( الفصيح ) على غير الفصح و ( لا ) يرجح ( الأفصح ) على الفصيح أما الأول فلأن الفصيح متفق عليه وغيره مختلف فيه وذلك لأن النبي عليه السلام كان أفصح الناس فغير الفصيح لا يناسب كلامه وأما الثانى فلأنه لا يجب أن يتساوى جميع طبقات كلام الفصيح بل يجوز أن يكون بعضها أفصح من البعض كاختلاف طبقات آيات القرآن في البلاغة وإن اشترك الكل في حد الإعجاز ( و ) يرجح الخبر ( الخاص ) على العام كما تقدم في بحث العام والخاص ( و ) كذا يرجح ( غير المخصص ) من العام أى الباقي على عمومه واستغراقه على الخبر العام المخصوص لأن الأول حقيقة بلا خلاف دون الثانى وكذا يرجح ما يلزم فيه تخصيص العام على ما فيه يلزم تأويل الخاص ويرجح الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه ( و ) يرجح الخبر الذى هو ( الحقيقة ) على الخبر المستعمل مجازاً إذ الأصل الحقيقة ( و ) كذا يرجح الخبر الذى هو انجاز ( الأشبه بها )

فالشَّرعية ثم العرفية والمستغنى عن الإضمار والدال على المراد من وجهين  
وبغير وسط والمسمى إلى علة الحكم والمذكور معارضة معه والمقرون  
بالتهديد ) أقول الوجه الخامس ترجيح اللفظ وهو بأمر الأول : أن يكون لفظ أحد الخبرين  
فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيداً عن الاستعمال فإن الفصح مقدم إجماعاً للاتفاق على قبوله قال  
الامام بخلاف الركيك فان منهم من رده لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب فلا يكون  
ذلك كلاماً له ومنهم من قبله وحمله على أن الراوى رواه بلفظ نفسه وأما الأفصح فلا يرجع  
على الفصح خلافاً لبعضهم لأن الرجل الفصح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح الثاني يرجح الخاص  
على العام لما تقدم في موضعه \* الثالث العام الباقي على عمومه راجع على العام المخصص للاختلاف  
في حجتيه وهذا القسم يستغنى عنه بما سأتى من تقديم الحقيقة على المجاز لأن العام المخصص  
مجاز مطلقاً عند المصنف الرابع ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق  
المجاز لأن دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً فان غلب فيه خلاف سبق في  
موضعه الخامس إذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بارتكاب المجاز وكان  
مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك  
في الجمل والمبين السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على

أى بالحقيقة على المجاز الذى هو أقل شبهاً بها لأن الأول أقرب إلى الأصل وأقل خلافاً له  
مثاله قوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فالحقيقة في هذه الصورة في حقيقة الصلاة  
وحينئذ يكون حمله على نفي الصلاة راجعاً على حمله على عدم الفضيلة لأن نفي الصحة أشبه من نفي  
الفضيلة لأن الغير الصحيحة كالمعدومة بخلاف النفي فضيلتها ويرجح الخبر الذى لفظه الحقيقة  
( فالشرعية ) أى الدال على الحكم بالوضع الشرعى على الحقيقة العرفية لأن المراد تعريف  
الشرع ( ثم العرفية ) على اللغوية لأن تبادر الذهن إلى العرفية أكثر منه إلى اللغوية ( و )  
كذا يرجح الخبر ( المستغنى عن الإضمار ) على المحتاج إليه إذ الأصل عدم الإضمار ( و ) يرجح  
الخبر ( الدال على المراد من وجهين ) على الدال عليه من وجه واحد لأن الظن الحاصل من  
وجهين أقوى ( و ) يرجح الخبر الدال على المراد ( بغير وسط ) على الدال عليه بواسطة لأن  
تطرف الإحتمال إليه أقل ( و ) كذا يرجح الخبر ( المسمى إلى علة الحكم ) مع الدلالة عليه  
على ما لم يكن مومياً إليها لكون الأول منها على مناط الحكم دون الثاني ( و ) يرجح ( المذكور معارضه )  
أى الخبر الذى ذكر معارضه ( معه ) المعارض كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور  
ألا فزوروها لتأييده بالتصيص على ترجيحه على المعارض ( و ) كذا يرجح الخبر ( المقرون بالتهديد )

الحقيقة العرفية أو اللغوية لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ثم أن المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار العرفية وتبادر معناها السابع يرجح الخبر المستغنى عن الإضمار على الخبر المفتقر إليه لأن الإضمار على خلاف الأصل وهذا القسم أيضاً داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لأن الإضمار نوع من المجاز الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لأن الظن الحاصل من الأول أقوى لتعدد جهة الدلالة التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة لأن قلة الوسائط تقتضى كثرة الظن ومثاله قوله عليه السلام الأيم أحق بنفسها من وليها مع قوله عليه السلام أيما امرأة نسكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن الأول يدل على صحة نكاحها إذا نسكحت نفسها بإذن وليها كما يقول أبو حنيفة والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي ولكن بواسطة وذلك لأنه يدل على البطلان عند عدم الإذن وإذا بطل ذلك بطل أيضاً مع الإذن للاتفاق بين الإمامين على عدم الفصل العاشر يرجح الخبر الموصى إلى علة الحكم على الخبر الذى لا يكون كذلك لأن انقياد الطباع إلى الحكم المعلن أسرع الحادى عشر الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها يرجح على ما ليس كذلك لأن ترجيحه إنما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى وتأخره عنه يقتضى النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهى فإنه يقتضى النسخ مرتين لأنه لا بد من اعتقاد وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخاً للإباحة التى فيه والإباحة التى فيه ناسخة للنهى المخبر عنه وهو المشار إليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير صحيح واضح خلافاً لما توهمه بعض شارحى المحصول الثانى عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم راجح على ما ليس كذلك لأن اقتراحه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذى تضمنه وكذلك لو كان التهديد فى أحدهما أكثر كما قاله فى المحصول وأهمله المصنف تبعاً للحاصل قال ( السادس بالحكم فى ترجيح المبقى لحكم الأصل لأنه لو لم يتأخّر عن الناقل لم يفد والمحرّم على المسيح لقوله

على الخالى عنه وكذا ما كان التهديد فيه أكثر لاشتماله على تأكد الحكم الوجه ( السادس ) للترجيح ( بالحكم فى ترجيح الخبر ( المبقى لحكم الأصل ) كالبراءة الأصلية على ما هو ناقل له لتأخر المتقدم ( لأنه لو لم يتأخّر عن الناقل لم يفد ) فائدة جديدة حينئذ سوى التأكيد لما ثبت بالأصل بخلاف ما إذا تأخر فإنه يفيد التأسيس وهو خير من التأكيد ( و ) كذا يرجح الخبر ( المحرم على ) الخبر ( المسيح ) لقوله

عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال  
وللاحتياط ويُعادل الموجب

عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا ( وقد ( وغلب الحرام الحلال وللاحتياط )  
والاجتناب عن الوقوع في الحرام لأنه على تقدير الإباحة لا يكون في تركه ضرر وعلى  
تقدير الخطر يتوقع ضرر يترتب العقاب على الاثبات به ولهذا قدم في المتولد بين ما لا يؤكل  
لحمه وما يؤكل بالتحريم ( ويعادل الموجب ) أى ولكون المحرم معادلاً للموجب لاستدعائه  
الذم على الفعل كاستدعاء الموجب الذم على الترك والمرجى راجع على المبيح وفاقاً  
فكذا المحرم وعلى هذا يكون وتعادل مجروراً عطفاً على الاحتياط ودليلاً ثالثاً على  
ترجيح المحرم على المبيح كذا ذكر العبري أقول وبجب أن يؤول التعادل بالمعادلة ويكون  
من إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول وحذف أحدهما وإلا فالمتفاعل يوجب ذكر المتفاعلين  
فإن قلت يجوز أن يكون على لفظ المضارع مع أنه دليل ثالث بمعنى ولأنه تعادل قلنا هو  
بعيد عن اللفظ وما ذكرناه أقرب فإن قلت قد سلف أن الاضمار مثل المجاز قلنا ذلك فيما لم يكن قرينة  
المجاز أظهر وجعل المراغى والخنجى والجارى ردى ذلك مسألة مبتدأة أى وإذا ورد خبر أن  
أحدهما محرم والآخر موجب تعاضوا تعادلاً لاشتغال كل منهما على خوف ضرر العقاب أما الأول  
فعلى الفعل وأما الثانى فعلى الترك قال العبري هذا على زعم أن يعادل على لفظ المضارع  
والأظهر ما ذكرنا لأن هذا الباب لبيان الترجيح دون التعادل أقول لا بعد في ذكر التعادل  
بينهما بطريق الاستنباع وإن انعقد الباب لبيان الراجح اعلم أنه ذهب أبو هاشم وعيسى  
ابن أبان إلى تساوى المحرم والمبيح والتساقط ولم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة والمفهوم  
من شرح المختصر للمحقق أنه مذهب البعض يدل عليه قوله قيل بل تقدم الإباحة على  
الخطر وهذا مأخوذ من تجوز الآمدى حيث قال يمكن ترجيح الإباحة من جهة أنا لو عملنا  
بالمحرم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقاً ولو عملنا بالإباحة فقد لا يلزم  
منه فوات مقصود الخطر بالسكينة لأن الغالب أنه لو كان حراماً قلاباً وأن يكون لمفسدة  
ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن المسكف يكون عالماً بها قادراً على دفعها لعله بعدم لزوم المحذور  
من ترك المباح ولأن المباح مستفاد من التخير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده  
بين الحرمة والكرهية وإلى الوجه الأول أشار المحقق بقوله اثلا فتوت مصالحة لإرادة المكلف  
ثم قال ولأنه لو قدم لكان إضاح واضح وهو الجواز الاصلى وتحقيقه على ما ذكره  
الفاضل أنه لو رجح الخطر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخراً لوروده عن المبيح ناسخاً له  
فيكون المبيح المقدم عليه في الوجود إضاحاً للواضح بخلاف ما إذا قدر ورود بعد المحرم  
( ١٢ - بدخشى ٣ )

وُمُثِبَتُ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّقِيدِ وَنَافِيُ الْحُدِّ لِأَنَّهُ ضَرَرٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ادْرَوْا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ ( قول الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو بأمور الأول يرجح الخبر المبقى لحكم الأصل أى المقرر لمقتضى البراءة الأصلية على الخبر الناقل لذلك الحكم أى الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ مع قوله إن هو إلا بضعة منك لأن المبقى متأخر عن الناقل إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لا يحتاج إليه لأن في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الأصلية والاستصحاب وإذا كان متأخراً عن الناقل كان أرجح منه وهذا الذى اختاره المصنف ذكر الإمام أنه الحق ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل لأن الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المبقى ولأن الأخذ بالمبقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل وفى ذلك تكثير النسخ لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقى يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لأن المبقى حينئذ يكون وارداً أولاً لتأكيد حكم النقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب عن الأول ما قلناه فى الدليل السابق وهو عدم الفائدة وعن الثانى أن رفع حكم الأصل ليس بنسخ لما تقدم فى حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ وأيضاً قلوا اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الأصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ما قلناه فإنه لا يكون المنسوخ إلا لدليلاً واحداً الثانى الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدى ونقله عن أصحابنا وعن الأكثرين وقيل بترجيح الإباحة لاعتضادها بالأصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان واختاره الغزالي ولم يرجح الإمام شيئاً والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والتارك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لأن التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب

( و ) ترجيح الخبر هو ( مثبت الطلاق والعتاق ) على الخبر النافى لها ( لأن الأصل عدم القيد ) أى قيد النكاح وملك البين وهذا ما قاله الكرخى أن ما حكمه وقوع الطلاق أو العتق أولى لأنه على وفق الدليل الباقي لملك البضع وملك البين والنافى لها على خلافه وقال الآمدى ويمكن أن يقال بل النافى لها أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح ولشبات ملك البين المرجح على النافى لها ( و ) وكذا يرجح الخبر الذى هو ( نافى الحد ) على مثبته ( لأنه ) أى الحد ( ضرر ) وهو منقضى بقوله لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام ولأن نافى الحد أوثق شبهة فى الجنابة فيكون مدروءاً ( لقوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات ) فلا يبقى المثبت له معمولاً الوجه

ولأن الدليلين المذكورين في الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً احتج القائلون بالتحريم بأمرين أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام على الحلال الثاني أن الاحتياط يقتضى الأخذ بالتحريم لأن ذلك الفعل ان كان حراماً ففي ارتكابه ضرر وإن كان مباحاً فلا ضرر في تركه ( قوله ويعادل الموجب ) يعنى أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب فإذا ورد دليلان أحدهما يقتضى تحريم شيء والآخر يقتضى إيجابه فيتعادلان أى يتساويان حتى لا يعمل بأحدهما إلا بمرجح لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان أى وإذا تساوى فيقدم الموجب على المبيح لأن المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمساوى للمقدم مقدم والحكم بالتساوى هو رأى الإمام واتباعه وجزم الآمدى بترجيح المحرم لأن اعتناء الشرع بدفع المفساد أكد من اعتناؤه بحلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه أيضاً الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافى له خلافاً لبعضهم لأن الأصل عدم القيد فالخبر الدال على ثبوت الطلاق أو العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملك اليمين فيكون موافقاً للأصل وحينئذ فيكون أرجح وهذا الذى جزم به المصنف جزم به الآمدى حكماً وتعليلاً ثم قال ويمكن أن يقال بل الثانى أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين والدليل المقتضى لصحتها راجح على النافى له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً ولم يرجح الإمام شيئاً بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخى فقط ونقل عن قوم آخرين أنهم يستويان الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافاً لبعضهم والدليل عليه أمران أحدهما أن الحد ضرر والضرر منفي عن الاسلام لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا إضرار في الاسلام الثانى قوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات فإن ورود الخبر في نفي الحد لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث وهذا الذى جزم به المصنف جزم به أيضاً الآمدى وابن الحاجب ولم يرجح الإمام شيئاً بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وأنكره المتكلمون نعم كلامه في هذا القسم وفي الذى قبله يميل إلى ما اختاره المصنف لأنه استدلل له وكذلك فعل أتباعه كصاحب الحاصل قال : ( السابع بعمل أكثر السلف ) أقول الوجه السابع الترجيح بالأمر الخارجى كما قاله الإمام فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف خلافاً لبعضهم لأن الأكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الأقل ولم يرجح الإمام شيئاً بل نقل الترجيح عن عيسى بن أبان

( السابع ) الترجيح ( بعمل أكثر السلف ) بمقتضاه لأن عمل أكثرهم وإن لم يكن موجباً لكن مما يصلح للترجيح لأن الأكثر يوفقون للصواب مالا يوفق له الأقل

فقط ثم نقل عن آخرين أنه لا يفيد ترجيحاً لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً والتعبيراً بكثرة الساف غير به الامام أيضاً وهو يقتضى أن مادون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الآمدى واقتضاء كلام ابن الحاجب وهذا في غير الصحابة أما الصحابة فان قول بعضهم كاف في الرجحان كما جزم به الامام (فصل في أمور أخرى يحصل بها الترجيح) ذكرها الامام وأهمها المصنف الاول أن يكون طريق احدى الروايتين يقل فيها اللبس كما إذا أخبر أنه شاهد زيداً بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من أخبر أنه شاهده ببغداد وقت السحر الثاني أن يذكر المزمك سبب العدالة الثالث أن يجرم أحدها ويقول الآخر كذا فيما أظن الرابع يرجح الحديث القولى على الفعلى لأن القول أدل وهذا قد سبق من كلام المصنف الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقوله وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل وقال القاضى عبد الجبار يستويان السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة قال وفيه احتمال السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه المسماه على اللفظ المختلف فيه الثامن أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر والآخر ليس كذلك فانه يقدم الاول في المشبه والمشبّه به جميعاً لأن تشبيهه بمحل آخر إشارة إلى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية في قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل ان هذا راجح في المشبه على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به على قوله عليه السلام في الخمر أرقها التاسع التأكيد كالتكرار في قوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل \* فصل في مرجحات أخرى \* ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمدى فيرجح بتفسير الراوى قولاً وفعلًا ويقربه عند السماع وبقرأة الشيخ وعمل أهل المدينة والخلفاء الأربعة ويرجح الاخف على الاثقل وجزم الآمدى في منتهى السؤل بعكسه ولم يرجح في الاحكام شيئاً ويرجح الامر على النهى ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الايمان ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لأن فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التأسيس والتأسيس خير ولم يرجح الآمدى في الاحكام شيئاً نعم جزم في منتهى السؤل بما صححه ابن الحاجب ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص لكثرة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية أو غيرها لأن الشرط كالعلة والحكم لمعلل أولى والخطاب التكليفي على الخطاب الوضعى لاشتمال التكليفي على زيادة الثواب وإذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظهرون من نساءهم أوفى معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمناً وورد الخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا فالخطاب الشفاهى أولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والآخر أولى من حق الغائبين لانهم إنما معهم



بدليل منفصل وإذا كان أحد الخبرين أمس من الآخر في الحاجة بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه فهو أولى من الذي لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فإن هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الاختين فهو أولى من قوله أو ما ملكت أيمانهم فإنه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المأزوم إلى كتاب معروف والمأزوم إلى كتاب معروف على الخبر المشهور وبمثل البخارى ومسلم على غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت في كلام النصف في مواضعها قال (الباب الرابع في ترجيح الأقيسة وهي بوجوه الأول : بحسب العلّة فترجح المظنّة ثمّ الحكمة ثمّ الوصف العدمي ثمّ الحكم الشرعي

(الباب الرابع في ترجيح الأقيسة) بعضها على بعضها (وهي بوجوه) خمسة (الأول بحسب العلّة) قال العبرى والعلّة كما عرفت تنقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها في ذاتها إلى وجودية وعدمية والأولى إلى شرعية وعقلية والشرعية إلى حقيقية وإضافية والحقيقية إلى الظاهرة المنضبطة وتسمى المظنّة وإلى غيرها كالمصلحة التي لا تكون ظاهرة ومنضبطة وتسمى الحكمة واردة باعتبار وجود الحكم المعلل هنا وعدمه إلى ما يكون علّة الحكم الوجودي أو العدمي سواء كانت في نفسها وجودية أو عدمية وتارة باعتبار بساطتها وتركبها إلى بسيطة ومركبة وحيث تقع الأقيسة لسكل من هذه الإعتبارات ترجيح أما بالاعتبار الأول (فترجح المظنّة) أى التعليل بها على التعليل بالحكمة لأن الأول متفق عليه (ثم) يرجح (الحكمة) أى التعليل بها على التعليل بالعدم لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا للعلم باشتاله على نوع من المصلحة فالداعى إلى شرع الحكم إنما يكون المصلحة لا لعدم فلا يكون لعدم مدخل في التعليل إلا بتبعية المصلحة فيكون التعليل بالمصلحة التي هي الحكمة أولى ويلزم ترجيح التعليل بها على التعليل بالوصف الإضافي لكونه عدمياً أقول فيه نظر لجواز أن يكون الوصف العدمي ظاهراً منضبطاً دون الحكمة فيكون مناطاً للحكم دونها إذ يحسن الحكم بالظاهرو في اعتبار غير المنضبط جرح وهو مدفوع شرعاً ولا نسلم أن الوصف الإضافي يكون عدمياً البتة قال الجار بردى رجح الحكمة على الإضافي لأنها الأصل وترك في المظنّة لانضباطها فيعمل به فيما سوى ذلك أقول لا نسلم عدم الانضباط في كل اضافي وقد يقال رجح الحكمة على الإضافي باعتبار أنها من الأمور الحقيقية كالمظنّة دونه (ثم) يرجح (الوصف) الإضافي الوجودي على (العدمي) لأنه بالمظنّة من جهة كونه وجودياً أشبه (ثم) يرجح العدمي على (الحكم الشرعي) لأنه أشبه بالصفات الحقيقية من حيث أن انصاف الشيء به لا يحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعي قال الإمام

والبسيط ثم الوجودى للوجودى ثم العدمى للعدمى ) أقول لما فرغ المصنف من تراجيح الاخبار شرع فى تراجيح بعض الاقيسة على بعض وهى على خمسة أوجه الاول الترجيح بحسب العلة وهو بأمر الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقى الذى هو مظنة للحكمة كالفرد مثلاً على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها لأن التعليل بالمظنة يجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق فى موضعه الثانى ترجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى قال الإمام لأن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتغال ذلك عدم على نوع مصلحة فيكون الداعى إلى شرع الحكم فى الحقيقة هو المصلحة لا عدم وجيئته فيكون

يجوز أن يكون الشرعى أولى لأنه أشبه بالموجود ثم الحكم الشرعى على الوصف المقدر كرقية ولد المقرور الموجبة للعزامة لأن التعليل بالحكم الشرعى المحقق واقع على وفق الأصول من حيث كونه من الأمور المحققة بخلاف الوصف التقديرى فإنه من الأمور المقدرة (و) يرجح بالإعتبار الثالث (البسيط) أى التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب أما لأن البسيط أسهل اثباتاً أو لكون التعليل به متفقاً عليه ويرجح بالاعتبار الثانى (ثم الوجودى للوجودى) أى التعليل بالوصف الوجودى للحكم الوجودى على تعليل الحكم العدمى بالوصف الوجودى وعلى عكس ذلك لأن العلية والمعلولية وصفان وجوديان فيلزم أن يكون الموصوف بهما وجودياً فالتعليل على وجه يكون كل من العلة والمعلول وجودياً أولى من التعليل على وجه يكون أحدهما عدمياً كذا فى محصول الإمام أقول فيه نظراً ما أولاً فلأننا لانسلم وجودية العلية وقد سبق تصريح المصنف بعدميتها وأما ثانياً فلأن الوصف الوجودى ان امتنع اتصاف العدمى به كما هو المفهوم من كلامه يذنب أن يمتنع كون العدمى علة أو معلولاً لأن يجوز مع وصف المرجوحية كما اعترف به اللهم إلا أن يقال العلية والمعلولية الحقيقتان وأما التأثير والمتأثر الخارجى لا يكونان إلا فى أمرين وجوديين فالشرعيتان الموافقتان للحقيقتين فى وجودية كليهما أولى بالإعتبار وأما ثالثاً فلما ذكره العبرى من أن استدلاله هذا يقتضى رجحان القسمين المتماكسين على التعليل العدمى بالعدمى لأن ما يكون أحدهما وجودياً أولى بما يكون كلاهما عدميين يعنى ما ذكره مع أنه صرح فى المحصول ترجيحه على القسمين المشابهة أى المناسبة بين العلة والمعلول فى كون كل منهما عدمياً أو لمشابهة القسم الاول فى كون العلة والمعلول متماكسين أما الاول فى الوجودية وأما الآخر فى العدمية قوله ثم العدمى عطف على قوله للوجودى أى ثم يرجح التعليل بالوجودى العدمى على العلة فيه عدمية لمشاركة الاول فى وجودية العلة التى هى مناط الحكم (ثم العدمى للعدمى) أى يرجح التعليل بالوصف العدمى لإثبات الحكم العدمى على غيره كتعليل الوجودى بالوصف العدمى لأنه مردود على الأصح لاتهمه كون العدم

التعليل بالمصلحة أولى قال وهذا المعنى وإن كان يقتضى ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي أضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذارجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالأوصاف الإضافية والأوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً وفي بعض النسخ زيادة الإضافى بين الحكمة والعدمى فقال ثم الحكمة ثم الوصف الإضافى ثم العدمى وهذه النسخة مخالفة لأكثر النسخ التى اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما فى المحصول فان المذكور فيه ماذكرناه أولاً . الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعى هكذا جزم به المصنف وحكى فى المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعى أولى لأنه أشبه بالوجود وأن يقال بالعكس لأن العدم أشبه بالامور الحقيقية أى من حيث ان اتصاف الشئ به لا يحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعى وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجع صاحب التحصيل العدمى كما رجع المصنف ومقتضى إطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديرى أولى من الحكم الشرعى لكون التقديرى من العدميات أيضاً لكن المجزوم به فى المحصول إنما هو العكس لأن التعليل بالحكم الشرعى تعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الاصول ( قوله والبسيط ) يعنى أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لأن البسيط متفق عليه ولأن الاجتهاد فيه أقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب وحكى القاضى عبد الوهاب فى المخلص قولاً ان العلة الكثيرة الاوصاف أولى قال وعندى انهما سيان كذا حكاه عنه القرافى وهذا الثالث هو مقتضى كلام إمام الحرمين فى البرهان وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعاً آخر من التقسيم فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذى يليه ( قوله والوجودى الخ ) اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى أرجح من الاقسام الثلاثة لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فعملهما على المعدوم لا يمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً ثم يلى هذا القسم فى الاولوية تعليل العدمى وحيث أنه ليس يكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح فى المحصول حكماً وتعليلاً فقوله والوجودى للوجودى أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الاقسام الثلاثة وقوله ثم العدمى للعدمى أى يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام فى الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكنت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه وقد وقع فى بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النسخ واعلم أن قول الامام أن العلية والمعلولية يترتبان بمنوع فانها عدميان كما صرح هو به فى غير موضع

لكونها من النسب والإضافات قال : ( الثاني بحسب دليل العلية فيرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر اللام ثم إن والباء ثم بالمناسبة الضرورية الدينية

مؤثراً في الوجود وهو قبيح جداً الوجه ( الثاني ) الترجيح ( بحسب دليل العلية ) وهي الطرق الدالة على علية الوصف في الأصل وهي على ما أورده المصنف اما عقلية أو عقلية والنقلية اما نص وإما إجماع والنص إما قاطع وإما ظاهر والعقلية خمسة وهي المناسبة والدوران والسبب والسنة والطرء ولم يذكر الإجماع من النقلية وتنقيح المناط من العقلية فيقول ( فيرجح ) القياس ( الثابت ) كون وصفه علة ( بالنص القاطع ) على سائر الأقايس لعدم احتمال غير العلية ( ثم ) الثابت عليه وصفه ( الظاهر ) أى بالنص الظاهر على القياس الثابت عليه وجه المناسبة لرجحان المنصوصة على غيرها وقد عرفت أن الظاهر ألقاظ العلة تلتها فسداناً رجحاً أى ( اللام ثم إن والباء ) لأن دلالة اللام على العلية أظهر من دلالتها عليها وأما هما فساويا فلا يرجح أحدهما على الآخر إلا زائد ( ثم ) يرجح القياس الثابت عليه وصفه ( بالمناسبة ) على القياس الثابت عليه بالدوران لما سيجيء المناسبة أقسام كما عرفت فبدأ بالمناسبة ( الضرورية الدينية ) فيرجح القياس الثابت عليه وصفه على ما ثبتت بالمناسبة الضرورية الدينية لرجحان أمور الدين على أمور الدنيا وهي الضرورات الأربع الباقية أى مصلحة النفس والنفس والعقل والمال لأن المصلحة الدينية المقصود الأعظم قال تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وقيل بالعكس أى تقدم الأربعة لأنها حق الآدمى وهو متضرر به والدينية حق الله تعالى وهو لتعالى لا يتضرر به ولذلك قدم قبل القصص على فعل الردة عند الإجماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال وأجيب بأن القصص حق الله تعالى أيضاً ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يقضى إلى تفويتها فقدم ترجيحه باجتماع الحقين وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل فروعه ولو سلم فشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الأربع في الحضر وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة إلى صلاة الصحيح قائماً وأما أداء الصوم فلا يفوت مطلقاً بل إلى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ما ذكر في ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال كذا ذكر الفاضل وأما الأربعة فيقدم منها مصلحة النفس إذ بها يحصل العبادات ثم النسب لأنه لبقاء النفس حيث شرع لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربى له ثم يقدم العقل على المال لأنه آلة العرفان ومناط للتكليف ومطالب للعبادة بنفسه من غير واسطة بخلاف المال فان قاتت قواكم لبقاء النفس إنما يصلح علة لتأخر مصلحة النسب لا لتقدمها

ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة الأقرب اعتباراً فالأقرب ثم الدوران

على العقل والمال فان المال أيضاً لبقاء النفس قلنا حفظ النسب يتمحض لبقاء النفس بخلاف المال فان فيه مصالح أخر غير مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك قال المحقق في تقديم العقل لفوات النفس بفواته وقال الفاضل ظاهره ليس بمستقيم لان الأمر بالعكس ولذا قال العلامة ان حفظ العقل يتبع حفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس ولذلك كانت المحافظة على المنع مما يفضى إلى الفوات مطلقاً أولى وبهذا يشعر كلام الآمدى أيضاً وغاية ما يمكن أن يقال النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات لكن لا يبق في الكلام ما يشعر بجهة تقديم النسب على العقل وقد قالوا أن حفظ النسب يقدم على العقل والمال لانه راجع إلى بقاء النفس بخلافهما فالخاص ان الضرورة الدينية تقدم على الدنيوية بأقسامها (ثم) بعضها على بعض بالترتيب الذي ذكرنا ثم ترجح الضرورة (الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة) أى القياس الثابت عليه وصفه بها بأقسامها على الثابت عليه بالمناسبة التحسينية ومن الخاصة يرجح ما هو (الأقرب اعتباراً) في الشرع (فالأقرب) على ما هو أبعد والقرب إما أن يكون بحسب ذات الوصف كالوصف الذي يناسب نوعه للحكم فانه أقرب من المناسب نوعه جنس الحكم ومن المناسب جنسه نوعه والمناسب جنسه جنسه وكالوصف المناسب جنسه القريب للجنس القريب للحكم فانه أقرب من المناسبة جنسه البعيد لجنس الحكم واعتبر القرب والبعد في جنس الحكم أيضاً وأما أن يكون بحسب صفته كالوصف المناسب للحكم مناسبة جلية فان أقرب من المناسب مناسبة خفية وبغنى بالجلية ما يلتفت الذهن إليه في أول سماعه كقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فان الذهن بأول السماع يلتفت إلى أن الغضب إنما يمنع من الحكم لكونه مانعاً من استيفاء الفكرة بالتحفية ما يقابله وأما أن يكون بحسب أمور خارجية كالوصف الذي يدرك مناسبته للحكم اما بسائر الطرق كالإيمان والدوران والسبر وغيرها فانه أقرب اعتباراً بما لا يكون كذلك ويرجع إلى الترجيح بكثير الأدلة أو بالخلو عن المعارضة فانه أقرب اعتباراً بما لمناسبته معارض أو لمناسبته الحكم من وجهين فانه أقرب بما مناسبته من وجه واحد وبالجملة فالمناسبة بأقسامها راجحة على الدوران لان المناسبة لا تنفك عن الدلالة على العلية لان الوصف المناسب إنما يؤثر في الحكم لمناسبته له ففى علة لعلية العلة بخلاف الدوران فانه ينفك عن العلية أو قد يوجد الدوران حيث لا علية كالمتهافتين وقد توجد العلية بدون الدوران كاحدى علل المعلول النوعى وفيه نظر كذا ذكر العبرى أقول لعل وجهه أن المناسبة أيضاً قد توجد بدون العلية كما في المناسب المرسل الذى لم يكن ضرورياً كلياً قطعياً (ثم) يرجح بعد القياس الثابت بالمناسبة (الدوران)

في محلٍّ ثمَّ في محلَّين ثمَّ السَّير ثمَّ الشَّبه ثمَّ الإيما ثمَّ الطَّرد ) أقول الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل على عليه الوصف لحكم الأصل كالنص والمناسبة والدوران والسبر والشبه والإيما والطرد وغيرها وهو على أقسام : الأول يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بالنص القاطع على الذي يثبت عليه بالنص الظاهر لأن القاطع لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه في أوائل القياس والإجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع وقد أهمله المصنف لكن هل يقدم على الإجماع أم لا فيه كلام يأتي في الترجيح بدليل الحكم : الثاني يرجح القياس الذي يثبت عليه وصفه بألفاظ ظاهرة على مائت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوحا عليه من الشارع وأما الباقية فتأبى بالاجتهاد ثم ان الألفاظ الظاهرة هي اللام وان الباء فأقواها لام لأنها أظهر قال الإمام وأما الباء وان ففي المقدم منها

أى القياس الثابت به عليه على مائت بالسبر المظنون لاستقلال الدوران في الدلالة على العلية بخلاف السبر المحتاج فيه إلى مقدمات كثيرة وأما السبر المقطوع الذي مقدماته قطعية فهو راجح على الدوران قطعاً ومن قياس الدوران ترجيح مادورانه ( في محل ) وهو أن يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عنه لزوال تلك الصفة كدوران الحرمة مع الإسكار في العصير وجوداً وعدماً ( ثم ) ما يكون دورانه ( في محلين ) وهو أن يحصل حكم بحدوث وصف في محل ويزول بانعدام ذلك الوصف عن محل آخر كدوران أن وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في الدينار وعدماً في النبات لأن احتمال الخطأ في الدوران أن الأول أقل من احتماله في الثاني لأن مائت في محل واحد يفيد عدم علية غيره من الأوصاف بخلاف مائت في محلين لجواز أن يكون انتفاء الحكم في محل آخر لا انتفاء وصف آخر لا انتفاء هذا الوصف فلم يتعين عليه ( ثم ) يرجح ( السبر ) أى الثابت به على مائت بالشبهة لأن السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه بعدم علية غير المذكور بخلاف الشبهة ولعين هذا الدليل قدم في المختصر قياس السبر على قياس المناسبة ( ثم ) يرجح ( الشبه ) أى الثابت به على الثابت بالإيما لأن الإيما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية بل الدال فيه أمر سوى اللفظ وهو أحد طرق ثلاثة المناسبة والدوران والشبه فتكون تلك الطرق أصولاً بالنسبة إلى الإيما والأصل أقوى هكذا ذكر العبري وفيه بحث لأن الدال في الإيما وان لم يكن صريح اللفظ لكن يلزم من مدلوله الدلالة على العلية بأحد الطرق الخمسة المذكورة من غير أن يتمسك في ذلك بأحد الأشياء الثلاثة فالأولى أن يعلل تقديم الشبه عليه بأن فيه المناسبة ولو بالتبعية متحققة قطعاً دون الإيما ( ثم ) يرجح ( الإيما ) أى الثابت به على الثابت بالطرد ( ثم ) يرجح ( الطرد ) لكون الثابت بالإيما مطرداً في جميع موارد

احتمال وكلام المصنف يقتضى أنها متساويان وقد تقدم إيضاح ذلك كله أيضاً في أوائل القياس \* الثالث يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقى لأن المناسبة لا تنفك عن العلية وأما الدوران فقد لا يدل عليها كالمضامين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتمتات كما تقدم إيضاحه فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التمتات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضرورى مقدم على الحاجى والمكمل للحاجى مقدم على التحسينى ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر وترجح الضرورية الدينية على الضرورة الدنيوية لأن ثمرة الدينية هى السعادة الابدية التى لا يعادها شيء ولم يتعرض الإمام وصاحب التحصيل إلى المرجح من أقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فقالوا ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال تعرض صاحب الحاصل إلى القسم الاول فقط وهو ترجيح الدين على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهبا أن مصلحة الدين مؤخره عن الكل لأن حقوق الأديمين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدى قولاً بل ذكره سؤالاً \* واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنس جنسه الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثانى والثالث كالمعارضين وهما مقدمان على الرابع قال وترجح المناسبة الجلية على الخفية ومائتت اعتبار جنسه القريب على مائتت اعتبار جنسه البعيد وإلى ذلك أشار المصنف بقوله الاقرب اعتباراً فالاقرب \* الرابع يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالدوران على الذى ثبتت عليه بالسبر وغيره من للطرق الباقية لأن العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى أيضاً ثم إن الدوران قد يكون في محل واحد وهو أن يحدث حكم في محل حدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه ~~ك~~دوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب وجوداً وعدماً وقد يكون في محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكاة في الحلى بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً في المضروب وعدماً في الثبات فالدوران في محل أرجح في العلية من الدوران في محلين لأن احتمال الخطأ فيه أقل ألا ترى أنا نقطع في مثالنا بأن ماعدا السكر من الصفات ليس بعلة وإلا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف مائتت في محلين فإنه لا يفيد القطع بأن غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال أن تكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهباً وكونه غير معد للاستعمال \* الخامس يرجح القياس الذى ثبتت عليه وصفه بالسبر على الذى ثبتت

عليته بالشبه وغيره بما بقي كالإيحاء والطرْد لأن منه ما هو علة اتفاقاً في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصل بخلاف البراق فإن فيها خلافاً مشهوراً ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً واختاره الآمدى وابن العاجب لأنه يفيد ظن عليّة الوصف ونفي المعارض له بخلاف المناسبة فإنه لا دلالة لها على نفي المعارض قال في المحصول وهذا إذا كان السبر مظهرنا فإن كان مقطوعاً به فإن العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح \* السادس يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالشبه على الذي ثبتت عليه بالإيحاء لأن الشبه يقتضى وصفاً مناسباً والإيحاء ليس كذلك لأن ترتيب الحكم يشعر بالعليّة سواء كان مناسباً أم لا وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الإيحاء مؤخرّاً عما قبله ذكره الإمام بخلافه لأن نقل أن الجمهور اتفقوا على تقديم الإيحاء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب \* السابع يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالإيحاء على الذي ثبتت عليه بالطرْد لأن الطرد غير مناسب أصلاً كما عرف في موضعه وأما الإيحاء فقد يكون مناسباً وما كان مناسباً في بعض الأحوال راجح على مالا يكون كذلك \* الثامن يرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالطرْد على ما بقي من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك والذي بقي هو تنقيح المناط وفي تأخره عن الطرد نظر ولم يصرح الإمام وابن العاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه وإنما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بعضها من تعليل الإمام قال : ( الثالث بحسب دليل الحكم في ترجيح النص ثم الإجماع لأنه فرعُهُ

وجوده مع جواز تحقق المناسبة بخلاف الطرد الوجه ( الثالث ) الترجيح ( بحسب دليل الحكم ) أى حكم الأصل وبيانه أن دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعياً امتنع الترجيح لما مر من أن الترجيح لا يجري في القطعيات وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعياً دون الآخرين تعين العمل به وإن كان الدليل في كل منهما ظنياً فيكون إما نصاً كتابياً أو سنة أو إجماعاً لما سبق من أن دليل حكم الأصل لا يكون قياساً وإذا كان كذلك ( فيرجح النص ) أى القياس الثابت حكم أصله بالنص على ما ثبت الحكم فيه بالإجماع ( ثم يعمل ( الإجماع لأنه ) أى الإجماع ( فرعه ) أى النص لأن حجية الإجماع تثبت بالنص والأصل راجح على الفرع قال الجار بردى وفيه نظر لأنه لو سلم أن الإجماع فرع النص لا يلزم أن يكون النص مطلقاً مقدماً على الإجماع بل النص الذي هو دليل الإجماع أقول لاختفاء في أن إصالة بعض أفراد النص الإجماع يقتضى أن يكون طبقة النص في الجملة أرفع من الإجماع وهذا التقدير يكفي وكذا يرجح الثابت بحكم أصلي بما لم ينسخ باتفاق على ما ثبت حكم أصله



الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق الخامس مُوافقة الأصول في العلة والحكم والاطراد في الفروع ) أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الأصل فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الأصل الآخر بأحد المرجحات المذكورة في الباب قبله أو يغيره من المرجحات ككونه مجمعا عليه أو خاصا أو غير ذلك وهذا إنما يمكن في الدلالة الظنية لما علمت أنه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى ثم إن كانت تلك الأدلة الظنية من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمن وبالسند وإن كانت متواترة لم يكن الترجيح إلا بالمن خاصة كما قاله في المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف أن يرجح القياس الذى ثبت حكم أصله بالنص كتابا كان أو سنة على القياس الذى ثبت حكم أصله بالاجماع ويرجح الاجماع على غيره كالقياس ان جوزنا حكم الأصل به وتوجيه الثانى ظاهر ولذلك سككت عنه المصنف وأما الأول فتوجيهه أن الاجماع فرع عن النص لأن حجتيه إنما ثبتت بالأدلة اللفظية ولاشك أن الأصل مقدم على الفرع وهذا الذى جزم به أبداه الامام احتمالا فقط فانه نقل عن الأصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بأن الأدلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهذا مشكل

بما اختلف في كونه منسوخا وكذا يرجح القياس الثابت به حكم أصلى بالاجماع بنص السكل المنقول بالآحاد على ما ثبت به حكم أصلى بالاجماع السكونى المنقول كذلك ويرجح ما ثبت به حكم أصلى بخبر الواحد المتفق قبوله على ما ثبت بالمتخلف فيه إلى غير ذلك الوجه (الرابع) الترجيح (بحسب كيفية الحكم وقد سبق) في الوجه السادس في باب تراجع الاخبار ولا بأس باعادتها بأن يقال القياس المنفى للبراءة الأصلية يرجح على القياس الناقل منها والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعناق على الثانى لها والثانى للحد على مثبتة والدلائل مامر وأما تفسير الجار بردى الترجيح بحسب كيفية الحكم بالوجوب والندب والكراهة والاباحة فبعيد على ما لا يخفى الوجه (الخامس) الترجيح (موافقة الأصول) فيرجح القياس الموافق الأصول (في العلة) أو في الحكم على ما لا يوافقها بأن تكون على أصلى معللها الاحكام في الأول كثيرة أو يكون حكم أصلى موافقا لأصول شرعية فان الأول راجح على ما يخالف الأصول في العلة والثانى على ما يخالف حكما أصليا للأصول أما الأول فلأن موافقة كل أصل كالدليل المستقل على صحة التعليل بتلك العلة فيكون بمنزلة كثرة الأدلة (و) أما الثانى فلأن الموافق متفق عليه والمخالف يختلف فيه والمراد بموافقة الأصول في الحكم أن يكون جنس (الحكم) موجوداً أو محققاً في الأصول (والاطراد في الفروع) أى يرجح القياس الذى يكون عليه مطردة أى مثبتة للحكم

وعلمه بما قلناه من كونه فرعاً له نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فنبه عليه المصنف الوجه الرابع الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فيرجع القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعناق على الثاني لهما والمبني بحكم الاصل على الناقل وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهواً منه فانه أحال على ما تقدم والذي تقدم هو العكس ويستوى القياس الموجب والمحرم كما تقدم أيضاً الوجه الخامس الترجيح بأمر أخرى وهي ثلاثة أولها وثالثها من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم فكان ينبغي ذكر كل واحد منها في موضعه الأول موافقة الأصول في العلة وهو أن يشهد العلة أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الإمام لأن شهادة كل واحد من تلك الأصول دلائل على اعتبار تلك العلة ولا شك في الترجيح بكثرة الأدلة الثاني موافقة الأصول في الحكم لما تقدم في العلة كما قال الإمام وشهادة الأصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الأصول وقد يراد بها دلالة الأدلة على ذلك الحكم الثالث الاطراد في الفرع فيرجع القياس الذي تكون العلة فيه مطردة أى مثبتة للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون بعض لأن المطردة يجمع عليها بخلاف المنقوصة وعلمه الإمام بأن الدال على الحكم في كل الفروع يجرى مجرى الأدلة الكثيرة لأن العلة تدل على كل واحد منها ويوجد من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها أكثر من العلة الأخرى وهو الذي جزم به الآمدي وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل وحكى الإمام قولين من غير ترجيح وعلل مقابله بأنه لو كان أعم العلتين أولى من أخصها لكان العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما وأجاب الإمام بجواب فيه نظر ومن ترجيح العلة ما قاله في المحصول وهو أن يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه فإنها أولى مما يرد بها الفرع إلى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلبي على التبر فإنه أولى من قياسه على سائر الأموال قال كذلك العلة المتعدية فإنها راجحة على القاصرة عند الأكثرين وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ أبو اسحق وسوى بينهما القاضي سواعلم أن ذكرهم لهذه المسألة ترجيح الاقيسة إنما وقع استطراداً فإن القاصرة لا قياس فيها فصل في مرجحات نص عليها الآمدي وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص على تحليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللاً وترجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط لا اشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس في العلة التي ليس لها مزاحم أو كان رجحانها على مزاحمها أكثر من الأخرى والعلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للاثبات لأن مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها

وما يتم على تقديرين أكثر وجوداً مما يتم على تقدير واحد قال ( الكتاب السابع في الاجتهاد والإفتاء وفيه بابان الأول في الاجتهاد وهو استيفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية وفيه فصلان ) أقول الاجتهاد في اللغة عبارة عن استيفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهد في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل

في جمع الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون البعض لأن الاطراد يقوى ظن العلية بخلاف عدم الاطراد ( الكتاب السابع في ) بيان ( الاجتهاد والإفتاء ) وأحكامهما ( وفيه بابان ) الباب ( الأول في الاجتهاد ) وأحكامه والمجتهد ( وهو ) أي الاجتهاد لغة كما ذكره الآمدي ( استيفراغ ) الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الحردلة واصطلاحاً استيفراغ ( الجهد في درك الأحكام الشرعية ) وقوله استيفراغ الجهد كالجهد والمراد الاستيفراغ بحيث يحس عن النفس العجز عن المزيد عليه حتى يخرج اجتهد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهداً معتبراً وزعم بعضهم أن من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام حجة الإسلام وقوله الأحكام الشرعية يخرج العقلية والحسية وإن أردت تخصيصه بالفروع قيدت بالفروعية وذكر الإمام والخنجي أنه إن أريد بذلك قبل استيفراغ الجهد في النظر فيما لا يلحقه مع استيفراغ الوسع فيه لوم قال العبري ويلزم منه أن الاجتهاد في المسائل الأصولية يلحقه لوم وحينئذ يجب القطع بعدم جوازه فيها للحقوق اللوم لكنه بما اختلف فيه كما يحى أقول معناه حقوق اللوم على تقدير الخطأ ولا يلزم منه اللوم في الأصول الا على ذلك التقدير ولا نسلم حينئذ القطع بعدم جوازه فيها ثم لابد من قيد آخر وهو أن يقال التي لا دليل قطعي فيها حتى يخرج عنه استعمال الأحكام من أدلتها للقاطعة كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وفي المختصر استيفراغ الفقيه قال المحقق هو احتراز من استيفراغ الفقيه وسعه قال الفاضل الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد حجة الإسلام والآمدي وغيرهما فانه لا يصير فقيها إلا بعد الاجتهاد اللهم الا أن يراد بالفقيه المتهي لمعرفة الأحكام ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الإطلاق نعم لو اشترط في الفقيه النهي للكل وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة تحقق مجتهداً ليس بفقيه هذا وقد شاع إطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وإن لم يكن مجتهداً ثم قد علم ما ذكرنا أن المجتهد هو الباذل تمام جهده في استنباط الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه وإن المجتهد فيه الحكم الشرعي الظني ( وفيه ) أي في هذا الباب ( فصلان ) في المجتهد وأحكام الاجتهاد وإنما لم يذكر المجتهد فيه لسبق ذكر ما منه الحكم الشرعي وأحكامه

النواة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضما وهو الطاقة وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف  
وسبقه اليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله في درك الأحكام به استفراغ  
الجهد في فعل من الأفعال ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن وقوله  
الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الأصولية والفروعية إلا أن يكون  
المراد بالأحكام الشرعية ما تقدم في أول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين  
بالافتضاء أو التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الأصولية وقال بعضهم الاجتهاد  
اصطلاحاً هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الأحكام على وجه يحسن من النفس المعجز  
عن المزيد فيه وهذا أعم من تعريف المصنف لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية  
وغيرها لسكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزيادة وقال ابن  
الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وفيه نظر لما سيأتى من عدم  
اشتراط الفقه المجتهد وقال في المحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع في النظر  
فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد لاشتتاله على التكرار ولانه  
يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء كالا جتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفي  
الأمر العرفية وفي الاجتهاد في قيم المتلفات وأروش الجنائيات وجمه القبلة وطهارة الأواني  
والثياب واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرض  
وسعه في درك الأحكام الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى كذا قاله  
الآمدى هنا والإمام بعد الكلام على شروط الاجتهاد قال ( الفصل الأول في المجتهدين وفيه  
مسائل الأول : يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم فاعتبروا  
ووجوب العمل بالراجح

في أول الكتاب فلا حاجة إلى ذكره هنا وفيه نظر كذا ذكر العبرى أقول لعل وجهه أن  
الحكم الشرعى كيف ما كان لا يصلح أن يجتهد فيه حتى يكفى ذكره فيما سبق بل المجتهد فيه  
الحكم الشرعى المكيف بكيفية مخصوصة ( الفصل الأول في المجتهدين ) والأحكام والشرائط  
المتعلقة به ( وفيه مسائل ) المسألة ( الأولى يجوز له ) أى للنبي ( عليه الصلاة والسلام  
أن يجتهد ) فيما لا نص فيه خلافاً للجبايين فانهما لم يجوزاه مطلقاً وجوزه قوم في الآراء  
والحرور دون الأحكام الشرعية واختار الأول ( لعموم ) قوله تعالى ( فاعتبروا )  
لعمومه النبي عليه السلام وغيره فانه كان عليه السلام أعلى الناس بصيرة وأكثرهم اطلاعا  
على شرائط القياس فيكون مأمورا به وكان الاجتهاد عليه واجباً فضلاً عن الجواز  
( ووجوب العمل بالراجح ) أى ولأن العمل بالراجح واجب فاذا رجح ثبوت

ولأنه أشق وأدل على الفطانة فلا يتركه ومنعه أبو علي وابنته

الحكم في صورة على ثبوته في ظنه بسبب ان غلب على ظنه تعليل الحكم في الاصل بوصف علم أو ظن حصوله في تلك الصورة يجب العمل به ( ولأنه ) أى الاجتهاد ( أشق ) من العمل بالنص لاحتياجه إلى اتعاب النفس في بذل الجهد والاشق أفضل لقوله عليه السلام أفضل الاعمال أحجزها أى أشقها والاشق لا يتركه الرسول عليه السلام وإلا لكان أمته أفضل منه في هذا الباب قيل لانسلم ذلك وإنما يصح لو لم يتصف بما هو أعلى من ذلك كالنبوة والفضائل الاخر توضيحه أن الشيء قد يسقط عن شخص لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لأجره ولا لكونه غير مختصاً بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حكماً و ثواب التقليد لكونه مجتهداً و ثواب القضاء لكونه اماماً ( و ) لأنه الاجتهاد ( أدل على الفطانة ) وجودة القرينة من العمل بالنص فهو نوع من الفضيلة ( فلا يتركه ) أى لا يجوز خلوه عليه السلام عنه لأنه يجمع الفضائل ويرد عليه مامراً وقوله تعالى عفا الله عنه لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثله لا يكون فيما علم بالوحي وقوله عليه السلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وسوق الهدى حكم شرعى أى لو علمت أولاً علمت آخراً لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما علم بالراى واستدل أبو يوسف عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وبين الفارسي وجه دلالة فقال الرؤية بالابصار مثل رأيت زيداً وللعلم مثل رأيت زيداً قائماً وللراى مثل أرى فيه الحل والحزمة وأراك لا تستقيم لرؤية المعنى لاستحالتها في الاحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث وكذا الثانى إذ المعنى بما أراك الله لستم الصلاة فتعين أن يكون المراد الراى أى لما جعله الله رأياً لك وأجيب بأنه بمعنى الاعلام وما مصدرية وحذف المفعولان معا وهو جائز وقد يستدل بأنه قال للشمعية أرايت لو كان على أبنيك دين فقضيته قالت نعم قال فدين الله أحق وقوله عليه السلام لعمر رضى الله عنه حين سأله عن قبلة الصائم أرايت لو تمضمضت بماء ثم بجمته أكان يضرك فإن كلا منهما قياساً وأجيب بأنه عليه السلام علم ذلك بالوحي لكان بينه بطريق القياس لما كان موافقاً له ليكون أقرب إلى فهم السامع واستدل أيضاً بأنه عليه السلام شاور أصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتحميز الراى أو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك استهزاء أو سهواً لا تطيبها وإن عمل فلا شك أن رأيه أقوى وإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه أولى لأنه أقوى ( ومنعه أبو علي ) الجبائي ( وابنه ) أبو هاشم أى جواز الاجتهاد له

لَقَوْلِهِ تَعَالَى : ( وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ) قُلْنَا مَأْمُورٌ بِهِ فَلَيْسَ بِهَوَىٰ وَلَا نَهْيٌ يَنْتَظَرُ الْوَحْيَ قُلْنَا لِيَحْصُلَ النَّاسُ عَنِ النَّصِّ أَوْ لِأَنَّهُ لَمْ يَجِدْ أَصْلًا يَقِيْسُ عَلَيْهِ \* فَرَعَ لَا يَخْطِئُ \* اجْتِهَادُهُ وَإِلَّا وَجَبَ اتِّبَاعُهُ ) أَقُولُ اخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ الاجْتِهَادِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَهَبَ الْجُمْهُورُ إِلَى جَوَازِهِ وَنَقَلَ الْإِمَامُ عَنِ الشَّافِعِيِّ وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ مُقْتَضَى اخْتِيَارِ الْإِمَامِ أَيْضًا لِأَنَّهُ اسْتَدَلَّ لَهُ وَأَجَابَ عَنْ مُقَابَلِهِ وَذَهَبَ أَبُو عَلِيٍّ الْجَبَلِيُّ وَابْنُهُ أَبُو هَاشِمٍ إِلَى النَّعْيِ وَحَكِيَ فِي الْمَحْصُولِ قَوْلًا ثَالِثًا أَنَّهُ يَجُوزُ فِيهَا يَتَعَلَّقُ بِالْحُرُوبِ حُونَ غَيْرِهَا وَرَابِعًا نَقَلَ عَنْ أَكْثَرِ الْمُحَقِّقِينَ وَهُوَ التَّوَقُّفُ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ وَإِذَا قُلْنَا بِالْجَوَازِ فَقَالَ الْغَزَالِيُّ قِيلَ وَقِيلَ لَا وَقِيلَ بِالْوَقْفِ وَالْأَوَّلُ وَهُوَ الْوُقُوعُ اخْتَارَهُ الْآمِدِيُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَهُوَ مُقْتَضَى اخْتِيَارِ الْإِمَامِ وَأَتْبَاعِهِ فَإِنَّ الْأَدْلَةَ الَّتِي ذَكَرُوهَا تَدُلُّ عَلَيْهِ وَمَحَلُّ الْخِلَافِ عَلَى مَا قَالَ الْقُرَافِيُّ فِي شَرْحِ الْمَحْصُولِ فِي الْفَتَاوَى أَمَّا الْأَقْضِيَّةُ فَيَجُوزُ الْجَهْدُ فِيهَا بِالْإِجْمَاعِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ ( لَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيِي بِهِ وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُومِ وَإِنْ كُلُّ مَا يَنْطِقُ بِهِ فَهُوَ وَحْيِي وَهُوَ يَنْبَغِي الْجَهْدُ لِأَنَّهُ قَوْلٌ بِالرَّأْيِ وَهُوَ قَوْلٌ بِهَوَى النَّفْسِ وَبَشَبْهَائِهَا لَا بِالْوَحْيِ ( قُلْنَا ) الظَّاهِرُ مِنْهُ أَنَّهُ رَدٌّ مَا كَانَ يَقُولُونَهُ فِي الْقُرْآنِ أَنَّهُ أَتَرَى فَيُخْتَصُّ بِمَا بَلَّغَهُ وَيَنْتَقِي الْعُمُومَ وَلَوْ سَلِمَ فَلَانَسَلِمَ أَنَّهُ يَنْتَقِي الْجَهْدُ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ( مَأْمُورٌ بِهِ ) أَيْ بِالْجَهْدِ بِالْوَحْيِ ( فَلَيْسَ ) الْجَهْدُ نَظْقًا ( بِهَوَى ) بَلْ هُوَ قَوْلٌ عَنِ الْوَحْيِ الَّذِي مَضْمُونُهُ إِذَا ظَنَنْتُ كَذَا فَاعْلَمْ أَنَّ حَكْمِي كَذَا قَوْلُهُ ( وَلَا نَهْيٌ ) دَلِيلٌ أَنَّ الْجَبَائِثَ عَطْفٌ عَلَى لَقَوْلِهِ أَيْ وَلَئِنْ تَنَبَّيْتُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ ( يَنْتَظَرُ الْوَحْيَ ) فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ كَالظَّاهِرِ وَاللَّعَانَ فَلَوْ جَازَ لَهُ الْجَهْدُ لَمَّا أَخَّرَ بَلْ اجْتَهَدَ وَأَجَابَ لَوْجُوبَهُ عَلَيْهِ فِيمَا لَمْ يَنْزِلْ فِيهِ وَحْيٌ ( قُلْنَا ) لَانَسَلِمَ الْمُلَازِمَةُ بَلْ جَازَ التَّأَخُّرُ ( لِيَحْصُلَ النَّاسُ عَنِ النَّصِّ ) حَتَّى يَجُوزَ الْجَهْدُ حَيْثُ شُدَّ إِذَا الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ مُشْرُوطٌ بِالْيَقِينِ بَعْدَ النَّصِّ ( أَوْ لِأَنَّهُ ) عَلَيْهِ السَّلَامُ ( لَمْ يَجِدْ أَصْلًا يَقِيْسُ عَلَيْهِ ) وَوَجَدَ أَنَّ الْمَقْيَسَ عَلَيْهِ مِنْ شُرَاطِ الْقِيَاسِ أَوْ لِأَنَّهُ اسْتَفْرَاغُ الْوَسْعِ يَسْتَدْعِي زَمَانًا أَوْ لِأَنَّهُ الْأَمْرُ لَا يَقْتَضِي الْفَوْرَ وَاسْتَدَلَّ أَيْضًا بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ لَهُ الْجَهْدُ لَجَازَ مَخَالَفَتُهُ وَالْإِجْمَاعُ بَاطِلٌ وَقَالُوا أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلَا جَوَازَ مَخَالَفَتِهِ مِنْ لَوَازِمِ أَحْكَامِ الْجَهْدِ وَلَا قَطْعٌ بِأَنَّهُ حَكْمُ اللَّهِ تَعَالَى لَا حَتَمٌ لِإِصَابَةِ وَالْإِخْطَاءِ وَالْجَوَابُ مُنْعَزِعٌ فِي الْأَحْكَامِ الْجَهْدِيَّةِ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا لَمْ يَقْرَنْ بِهَا الْقَاطِعُ فَإِنَّ اجْتِهَادًا يَكُونُ عَنْهُ إِجْمَاعٌ لَا يَجُوزُ مَخَالَفَتُهُ لِاقْتِرَانِ الْإِجْمَاعِ بِهِ فَكَذَلِكَ اجْتِهَادُ الرَّسُولِ قَدْ أَقْبَرَنَ بِهِ قَوْلُهُ أَوْ تَقْرِيرُ اللَّهِ تَعَالَى آيَاهُ عَلَى ذَلِكَ وَهُوَ قَاطِعٌ ( مَرَعٌ ) عَلَى جَوَازِ اجْتِهَادِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْ لَوْ جُوزَ نَاقِلُ الْجَهْدِ الْحُطُّ عَلَيْهِ أَمْ لَا وَاخْتَارَ أَنَّهُ ( لَا يَخْطِئُ ) اجْتِهَادُهُ ( وَإِلَّا ) أَيْ لَوْ أَخْطَأَ ( وَجِبَ ) عَلَيْنَا ( اتِّبَاعُهُ ) لَقَوْلِهِ تَعَالَى فَاتَّبِعُونِي وَلَقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَا وَرَبَّكَ لَا زَمُونَ

حال الغزالي وإذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم ففاس فرعا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع لأنه صار أصلا بالنص قال وكذلك لو أجمعت الأمة عليه ثم استدل المصنف على الجواز بأربعة أوجه الأول أن الله تعالى أمر أولى الأبصار به وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضى اندراجهم في عموم الآية فيكون حائرا بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة لعصمته عن ترك الأمور به الثاني إذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم أن الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فإنه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى في تلك الصورة حكمه في الصورة الأولى وحينئذ فيجب عليه أن يعمل بمقتضاه لأن الأصل وهو المقرر في بداية العقول وجوب العمل بالراجح الثالث أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لأنه يحتاج إلى اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون أكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة أجرك على قدر نصبك فلو لم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع أن بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة لم توجد فيه وهو تمتع الرابع وهو قريب مما قبله أو هو معه دليل واحد أن العمل بالاجتهاد أدل على الفطنة وجودة القرينة من العمل بالنص قطعاً فيكون العمل به نوعاً من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه السلام منه لكونه جامعاً لأنواع الفضائل ثم ذكر المصنف للذاتين دليلين أحدهما قوله تعالى : وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى . فانه يدل على أن الأحكام الصادرة عنه عليه السلام كانت بالوحي والجواب أنه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقاً بغير الوحي وأجاب صاحب

إلى قوله ويسئلوا تسليماً فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو باطل وفيه نظر فان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وإن كان خطأ في اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبي عليه السلام وإن أخطأ ولأنه بهارض بقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وأجيب عن الأول بأن كثيراً من النصوص يدل على اتباعه سبب الاهتمام إلى الحق والظفر عليه مطلقاً وهو يدل على أن ما يجب اتباعه فيه لا يكون خطأ فيمكنس إلى ما يكون خطأ ليس بواجب الاتباع وما حكم به وجب الاتباع لما ذكرنا فلا شيء من الخطأ بما حكم به فلا شيء مما حكم به خطأ وما اجتهد فيما أخطأ حكم به يجعل هذه صغرى الأولى الثالثة تفتيح ليس شيء مما اجتهد بخطأ وهو المدعى وعن ثانياً بأنه عتاب على ترك الأولى وهذا ولكن مختار الحنفية أنه يجوز الخطأ في اجتهاده وإن لم يخطئ القرار عليه لأنه عليه السلام شاور أصحابه في أسارى بدر فرأى أبو بكر رضى الله عنه أخذ الندية وعمر رضى الله عنه ضرب أعناقهم واستصوب عليه السلام رأى أني بكر واختاره فنزل قوله : فلولاً كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق في اللوح

الحاصل بأن الاجتهاد إذا كان مأموراً به لم يكن للطلاق به هوى واقتصر عليه وتبعه المصنفه على ذلك وهو يشعر بأن الخصم قد اجتدل يصدر الآية وهو باطل فانه لا يقول بأن قوله بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول لمحض غرض النفس بل الذي يناسب التمسك به إنما هو قوله تعالى إن هو إلا وحى يوحى على ما قررناه ثم لو سلمنا أن الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى المذكور في الآية بما تميل اليه النفس وتسكن له فلا يستقيم أن يجاب عنه بأنه ليس بهوى بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به الدليل الثاني لو جاز له صلى الله عليه وسلم أن يجتهد في الاحكام الشرعية لكان يتمتع عليه تأخير فصل الخصومات والمحاکمات الى نزول الوحي لأن القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه أخر في الظاهر واللعان وأجاب المصنف بأن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص ولوجود أصل يقاس عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي لكي يحصل له اليأس من النص وذلك بأن يصير مقداراً يعرف به أن الله تعالى لا ينزل فيه وحياً أو انتظر لانه لم يجد أصلاً يقاس عليه وهذا اليأس أخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الإمام ولا الآمدى ( قوله فرع الخ ) هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد للرسول عليه السلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذي جزم به المصنف من كونه لا يخطئ اجتهاده قال الإمام أنه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لا يقر عليه ونقله الآمدى عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث احتج المانعون بأننا مأمورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لأن الخصم يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضي زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التفتيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه فيه سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامى للفتى واحتج الآمدى بأشياء منها قوله تعالى: هذا اقتضاك لم أذن لهم . وقوله تعالى في حق أسارى بدر: ما كان لنبى أن يكون له أسرى . فان عمر كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبي صلى الله عليه وسلم وبقوله عليه السلام إنما أحكم بالظاهر قال : ( الثانية يجوز للغائبين عن الرسول وفاقاً

المحفوظ وهو أنه لا يعاقب أحداً بالخطأ في الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم القدية وترككم القتل فقال عليه السلام لو نزل فينا عذاب لما نجى إلا عمر فهذا دليل واضح على خطأ في الاجتهاد وأجيب بأنه يجوز أن يكون معنى الآية لولا سبق الكتاب بإباحة المن وهو الرخصة لمسك العذاب على ترك القتل فلا يكون في الآية حينئذ إلا العقاب على ترك العزيمة ولا يلزم منه أن الحكم بإباحة المن خطأ المسألة ( الثانية يجوز ) الاجتهاد ( للغائبين عن ) حضرة ( الرسول ) عليه السلام في عصره ( وفاقاً ) لا سيما



والحاضرين أيضاً إذ لا يمتنع أمرهم به قيل عرضة للخطأ قلنا لأنسلم  
بعد الإذن ولم يثبت وقوعه ( أقول اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه  
وسلم في زمنه على مذاهب حكاهما الآمدى أحدها يجوز مطلقاً والثاني يمتنع مطلقاً والثالث يجوز  
للغائبين من القضاة والولاة دون الحاضرين والرابع أن ورد فيه إذن خاص جاز وإلا فلا  
والخامس أنه لا يشترط الاذن بل يكفي السكوت مع العلم بوقوعه قال واختلف القائلون  
بالجواز في وقوع التعبد به ففهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقاً ومنهم من توقف  
في الحاضر دون الغائب قال واختار جوازه مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته  
ظنا لا قطعاً وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الإمام جوازه مطلقاً وأما  
الوقوع فنقل عن الأكثرين أنهم قالوا به في حق الغائب لقضية معاذ وأنهم توقفوا فيه في حق

بعد الرجوع وضيق الوقت والدليل خبر معاذ رضى الله عنه حيث قال اجتهد رأي وصوبه  
النبي عليه السلام ( و ) يجوز ( للحاضرين ) بحضرته عليه السلام ( أيضاً إذ لا يمتنع  
أمرهم به ) أى أمر الرسول إياهم بالاجتهاد بأن يقول اجتهدوا أو اعملوا على وفق ظنكم  
إذ هو لا يمتنع بالذات بل لو امتنع لكان بالغير والأصل عدمه فإن ( قيل ) الاجتهاد  
( عرضة للخطأ ) أى في متعرضه فلا يجوز مع القدرة على الظن على النص للأمن عن  
الخطأ أو سلوك سبيل مخوف مع القدرة على سلوك سبيل أمن قبيح ( قلنا لأنسلم ) كون  
الاجتهاد عرضة للخطأ ( بعد الإذن ) فيه فإن الشارع لما أمر بالاجتهاد والعمل بالظن  
أمن من الغلط لأنه بالاجتهاد يكون آتياً بما أمر به كذا في محصول الإمام واستصوبه  
المرأى والخنجى وغيرهما وفيه نظر لأن كونه عرضة للخطأ بناء على أنه مظنون غير مقطوع  
بذلك لا يدفع بكونه مأموراً به وتحقيقه أن كونه خطأ عبارة عن عدم وجدان الامارة الدالة  
على الحكم المعين في الواقع كما سيحى. لجاز كونه مأموراً باتباع الظن مع أنه لم يجد تلك  
الامارة ويؤيد ذلك قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر فإنه عليه السلام أمرهما بالحكم  
بين الخصمين بما يغلب عليه ظنهما وجوز عليهما الخطأ حيث قال ان أصبتما فلكما عشر  
حسنات وان أخطأتما فلكما حسنة واحدة وأيضاً مبني على التقيح العقلي وعليه كلام كاسر  
واعلم أن ما ذكره يدل على أنه يجوز للغائبين الاجتهاد بالاتفاق والخلاف إنما هو في الحاضرين  
والمفهوم من شرح المختصر أنه غير جائز عند البعض مطلقاً وجائز عند آخرين ثم المجوزون  
اختلفوا فذهب البعض إلى أنه وقع ظنا لا يقيناً والبعض إلى أنه لم يقع أصلاً وهو مذهب  
الجبائين والبعض إلى التوقف والبعض إلى أنه واقع عمن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقف  
بوقول المصنف ( ولم يثبت وقوعه ) إشارة إلى التوقف وزعم الخنجى أنه إشارة

الحاضر ومان إلى اختياره وكلام المصنف أيضاً مطابق له كما ستعرفه إذا علمت ما قلناه عليه  
أن ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه للغائب ممنوع وعبارة الإمام أنه جائز بلا شك  
ثم استدل المصنف على جوازه في حق الحاضرين بأنه لا يتمتع أمرهم به أي لا يتمتع عقلاً ولا  
شرعاً أن يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحى إلى أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به  
فإن ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره إذ الأصل عدمه فمن يدعيه فعليه  
البيان ( قوله قيل عرضة الخ ) أي استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك النص  
آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلاً والجواب لا نسلم  
أن الاجتهاد تعرض للخطأ بعد إذن الشارع فيه فإنه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد  
وبالعمل به صار آمناً من الخطأ لأنه حينئذ يكون آتياً بما أمر به هكذا أجاب به الإمام  
وأبناؤه فتبهم المصنف وهو ضعيف لأن الإذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه  
كما ستعرفه بل إنما يمنع من التأنيم والأولى الجواب أن يقال لا نسلم أنه قادر على تحصيل  
النص فإنه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شيء بل يؤسر فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لا نسلم  
أن ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقلية  
( قوله ولم يثبت وقوعه ) هو عائد إلى المسألة التي قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا يذبح إعادته  
إلى الغائب أيضاً فإنه مع كونه مخالفاً للظاهر فإنه مخالف لرأي الأكثرين والذي مال إليه  
الإمام كما تقدم لإيضاحه إذا علمت هذا فنقول أما الوقوع للغائب فدليلة قصة معاذ لما بعثه  
إلى اليمن وأما التوقف في حق الحاضر فيظهر بذكر أدلة الفريقين وذكر جوابها كما فعله  
الإمام فلذلك ما ذكره فنقول احتج المانعون بوجهين أحدهما أن الصحابة لو اجتهدوا في  
مصره عليه السلام لنقل وجوابه أن عدم النقل قد يكون لقلته ثم أنه معارض بقصة سعد  
وغيره كما سيأتي الثاني أنهم كانوا يرفعون الحوادث إليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم  
يرفعوها له وجوابه أن الرفع قد يكون لسهولة النص أو لأنه لم يظهر لهم في الاجتهاد شيء

إلى مذهب المنع حيث قال أنه اختيار مذهب الجبائين وهو سهو لأن عدم ثبوت الوقوع  
لا يستلزم ثبوت عدم الوقوع وهو ظاهر واستدل الجبائيون بأنه لو وقع لاشتهر كاجتهاد  
الصحابة بعد وفاته عليه السلام والجواب أنه لم يشتهر لقلته واستدل المتوقف أنه  
لم يدل دليل على وقوعه وما ينقل من الآحاد لا يكفي في المسألة العلوية فيجب التوقف والأقرب  
مذهب القائل بالوقوع ظناً يعني دل الدليل الظني على الوقوع سواء كان ذلك بما يكفي فيه  
الظن أو لا بدله من قاطع لأن سعد بن معاذ حكم في بني قريظة لحكم بقتل مقاتلهم وسبي  
ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم من فوق سبعة أرفعة أي بحكم الله والرفع السام

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين أحدهما تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة وعمر بن العاص وعقبة بن عامر ليحكم بين رجلين وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز التسك به إلا في مسألة عملية وهذه المسألة لاتعلق لها بالعمل الثاني قوله تعالى : وشاورهم في الأمر . وجوابه أن ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع قال : ( الثالثة لا بدله أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلّق بالأحكام والإجماع وشرائط القياس

ولأن أبا قتادة قتل رجلاً من المشركين وهو يطلب سلبه فقال رجل سلب ذلك القتيل عندي فطلب منه عليه السلام أن يرضيه عنه فقال أبو بكر لا بالله ذا لا يعمد إلى أسد من أسد الله مقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه والظاهر أنه عن الرأي دون الوحي وصوبه رسول الله عليه السلام وقال صدق أي في الحكم وأما لا بالله فالأصل لا والله حذف الواو وعوض منه حرف القسم وذا مقسم عليه عند الخليل والمعنى لا والله والأمر ذا حذف الأمر لكثرة الاستعمال وقال الانخفش أنه من جملة القسم مؤكداً له كأنه قال ذا قسمي والمراد بأسد الله أبو قتادة والخطاب في فيعطيك للرجل الذي عنده السلب ويطلب من النبي ارضاء أبي قتادة من ذلك السلب وفاعل يعطي ويعمد ضمير النبي عليه السلام المسألة ( الثالثة ) فيما لا بد للمجتهد في التمكن من الاجتهاد ( لا بدله أن يعرف من الكتاب والسنة ) والإجماع ( ما يتعلق بالأحكام ) الشرعية وهو من الكتاب خمسائة آية ولا يلزمه حفظها بل يكفي العلم بمواقعها حتى يطلب منه الآية المحتاج لها عند الحاجة والمراد بمعرفته أن يحيط بمعانيه اللغوية والشرعية وأقسامه المذكورة والمباحث المتعلقة بها وكذا المراد بمعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام مع شيء آخر وهو معرفتها سنداً من التقسيم إلى التواتر والشيعة والآحاد وغير ذلك ولا يلزم حفظ الأحاديث بل يكفي أن يكون عنده أصل مصحح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها وإن كان على الحفظ فهو أحسن وأكمل ولا يلزمه معرفة ما يتعلق بالمواعظ والأحكام الأخروية والقصص من الكتاب والسنة ( والاجماع ) فلا بد من معرفة مواقعه حتى لا يفتي بخلافه بل يفتي بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين فيما سبق فيه اجتهاد ويعرف أنه مما سبق فيه اجتهاد مجتهد واحد فقط أو يغلب على ظنه أنه واقعة متولدة في هذا العصر ولم يكن لأهل الإجماع فيه خوض ( و ) لا بد أيضاً أن يعرف ( شرائط القياس ) وأنواعه ليزي ما هو مقبول عما لا يكون كذلك فهذه هي العلوم الأربعة التي لا بد من معرفتها وهي كالأصول لا بد منها من أربعة أخرى كالنسبة اثنان منها مقدمان عليها أشار إلى أحدهما بقوله

وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا حاجة إلى الكلام والفقهاء لأنه نتيجة ( أقول بشرط الاجتهاد كون المكلف متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن إلا بمعرفة أمور أحدهما كتاب الله تعالى ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الإمام وغيره بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الإمام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر قلب بل يكفي أن يكون عارفاً بمواقفه حتى يرجع إليه في وقت الحاجة والاقتصار على بعض القرآن مشكل لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممنوع لأن المجتهدين متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات لا جرم أن القيرواني في المستوعب نقل عن القافى أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الإمام من وجهين الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط أيضاً فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم الثالث الإجماع فينبغي أن يعرف المسائل المجمع عليها حتى لا يفتى بخلاف الإجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالي بل طريقه كما قاله الإمام أن لا يفتى إلا بشيء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة في هذا العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها غرض الرابع القياس فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لأنه قاعدة الاجتهاد

(و) أن يعرف ( كيفية النظر ) في استفادات المجهولات من المعلومات لأنه ناظر في استنباط الأحكام فلا بد له من العلم بطريق لاستحصال التصورات والتصديقات المكتسبة من ضرورياتها وهو علم الميزان وإلى الآخر بقوله ( وعلم العربية ) كاللغة والتصريف والنحو حتى يحصل له العلم بمفردات كلمات العرب ومركباتها وأحوالها فيأتي الاستنباط من الكتاب والخبر العربيين واثنتان مؤخران أحدهما يتعلق بالكتاب والسنة وإثبات السنة بقوله (و) أن يعرف ( الناسخ والمنسوخ ) لتلاؤدى اجتهاده إلى ما هو باطل منسوخ والثاني يتعلق بالسنة وإليه أشار بقوله (و) أن يعرف ( حال الرواة ) من العقل والاسلام والضبط والفقهاء ومقابلاتها إلى غير ذلك مما يتعلق بالجرح والتعديل في المحصول أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة المتفق على عدلهم كالبخارى ومسلم وأمثالها من أئمة الحديث ( ولا حاجة ) للijtهد ( إلى ) علم ( الكلام ) لا مكان الاجتهاد للجازم بالاسلام تقليداً عند من صحح إيمان المقلد ولا مكانه لمن عرف أصول الدين الإجمالى عند من لم يجوز التقليد في الإيمان (و) لا إلى علم ( الفقه ) أى علم المسائل الفرعية (لأنه نتيجة) أى الاجتهاد فان المسائل الفرعية بماولده المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فلا يكون مما يتوقف عليه الاجتهاد والحاصل

والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لاحصر لها الخامس كيفية النظر فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ في نظره السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفراداً وتركيباً ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد وغيره مما سبق ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراطه معرفة الكتاب والسنة فإن معرفتها مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة السابع معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك الثامن حال الرواة فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لأن الأدلة لا اطلاع لنا عليها إلا بالنقل فلا بد من معرفة الثقة وأحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام والبحث عن أحوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمعتذر فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة كالبخاري ونحوه قال فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه ( قوله ولا حاجة ) أي لا يحتاج المجتهد ( إلى علم الكلام ) لا يمكن الاستفادة من الأحكام الشرعية من دلائلها لمن جزم بحقيقة الاسلام على سبيل التقليد ولا إلى التفاريع الفقهية أي ما أولده المجتهدون بعد انصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لأنه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطاً وإلا لزم توقف الأصل على الفرع وهو دور وشرط الامام أن يكون عارفاً بالدليل العقلي كالاستصحاب وعارفاً بأننا مكلفون به وأمله المصنف قال في الحصول

أن المجتهد لا بدله من معرفة الباري وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان من كل ما أدلته إجمالية وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها وطريق إثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند التعارض والتقصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطريق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام وأنواع العلوم الأدبية هذا في حق المجتهد مطلقاً وأما المجتهد في مسألة فكييفية ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما يتعلق بها وهذا بناء على أن الأصح أن الاجتهاد ليس منصباً لا يتجزأ بل قد يكون العالم بمجتهد في مسألة دون مسألة والمشهور أن المجتهد إما مجتهد مطلق أو مجتهد في المذهب والأول ما ذكرنا والثاني ما ذكره بعض أصحاب المذهب بمن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التي مهدناها للامام المطلق في الشرع كحجة الاسلام والامام النووي في مذهب الشافعي وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصوله وأما الذين يقتنون بما حفظوه أو وجدوه في كتب الأصحاب فالظاهر أنهم بمنزلة الثقة والرواة فينبغي

والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل في فن دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم قال (الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين بناء على<sup>\*</sup> الخلاف في أن لكل صورة حكماً معيناً وعليه دليل قطعي أو ظني

قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوى كذا ذكر الفاضل (الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين) ومعناه أن كل مجتهد في الاحكام الشرعية هل هو مصيب أم لا والمختار أن المصيب واحد والباقون على الخطأ وإنما اختلف في هذه المسألة (بناء على الخلاف في) مسألة أخرى وهي (أن لكل صورة) من صور الوقائع (حكماً معيناً) عند الله أولاً بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق هو الاول لا يكون كل مجتهد مصيباً بل المصيب واحد وإن كان الثاني كان كل مجتهد مصيباً وضبط المذاهب أن يقال المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين أو يكون وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وحينئذ إما أن يكون الدليل قطعياً أو ظنياً وهو معنى قوله (وعليه) أى الحكم المبين عند الله (دليل قطعي أو ظني) فهذه أقسام أربعة أما القسم الاول وهو أن لا يكون لله تعالى في المسألة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فذهب المصوبة وهم جمهور المتكلمين كالأشعري والقاضي وكأبي الهذيل والجبائين من المعتزلة فعلى هذا يلزم أن يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد كذا في حصول الإمام قال العبري وفيه شيء وهو أن الأشعري لما ذهب إلى قدم الحكم كيف يذهب إلى أن المسألة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم أقول قد كنت أجبته عنه بأنه يجوز أن يراد نفي الحكم المتعلق بالتعلق الخاص ويصح ذلك بانتفاء التعلق مع وجود أصل الحكم بمعنى الخطاب ثم بعد ذلك ظفرت في كلام الفاضل بما يطابقه حيث اعترض على عبارة المصوبة وهي أن لاحكم لله معنا فيها بأنه إن أريد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة إلى قيد التعيين لأنه لا حكم أصلاً ضرورة أن الحكم ما أدى اليه الاجتهاد وإن أريد بعد الاجتهاد فله بالنسبة إلى كل إلى مجتهد حكم معين وأجاب بأن المراد الاول وقيد التعيين إشارة إلى قدم الخطاب بمعنى أن لله تعالى فيها خطابا لكنه إنما يتعين وجوباً أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لانفس الخطاب وأما عند من جعل الخطاب حادثاً قبل الاجتهاد لاحكم أصلاً ويمكن أن يقال المراد أن حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معيناً بل له أحكام مختلفة بالنسبة إلى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة إلى كل منهم وأما القسم الثاني وهو أن يكون لله تعالى في الواقعة حكم معين ولا يدل عليه دليل فهو قول طائفة

والمُختارُ ما صحَّ عَنِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ فِي الْحَادِثَةِ حُكْمًا مُعَيَّنًا عَلَيْهِ أَمَارَةٌ مَنْ وَجَدَهَا أَصَابَ وَمَنْ فَقَدَهَا أَخْطَأَ وَلَمْ يَأْتُمْ لِأَنَّ الاجْتِهَادَ مَسْبُوقٌ بِالِدَّلَالَةِ لِأَنَّهُ طَلِبُهَا وَالدَّلَالَةُ مُتَأَخِّرَةٌ عَنِ الْحُكْمِ فَلَوْ تَحَقَّقَ الاجْتِهَادَانِ لاجْتَمَعَ التَّقْيِضَانُ

من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر الطالب عليه اتفاقاً فلن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ثم غاب عنه واحد على تحمل الكد دون الحيلة وأما القسم الثالث وهو أن في الواقعة حكماً معيناً وعليه دليل قطعي فهو مذهب طائفة من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه واختلفوا في أن الخطيء هل يستحق أم لا فذهب بشر المريسي وأبو بكر الأصم منهم إلى تأثم الخطيء وغيرهما إلى عدم التأثم وكونه معذوراً لحفاء الدليل وغموضه وأما الرابع فهو مختار أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله واليه أشار بقوله ( والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه أن في الحادثة حكماً معيناً عليه أمارَةٌ ) والمراد بها ما يحصل به ظن ثبوت المدلول ولا يرتبط به ارتباطاً عقلياً ( من وجدها ) أي تلك الامارة ( أصاب ومن فقدوها أخطأ ) ولم يأتهم لأنه غير مكلف باصابتها لغفائها وغموضها ولذلك كان الخطيء معذوراً بل مأجوراً وما نقل عن الإمامين ومالك وأحمد أربعتهم من أن كل مجتهد مصيب فحمول على أنه مصيب في أنه أدى ما كلف به من بذل تمام الجهد لا أنه أصاب الحق والدليل على ذلك تصريحهم بتخطئة البعض وإنما قلنا أن الحكم واحد معين قبل الاجتهاد والمصيب من وجده وفاقده مخطيء ( ولم يأتهم لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة ) أي متأخر عن دلالة الدليل على الحكم ( لأنه ) أي الاجتهاد ( طلبها ) أي طلب دلالة ما يدل عليه وطلب الشيء متأخر عن ذلك الشيء فالاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم ( والدلالة ) أي دلالة الدليل على الحكم ( متأخرة عن الحكم ) لكونها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد بمرتين ( فلو تحقق الاجتهادان ) المؤدى أحدهما إلى الاثبات والآخر إلى النفي أو المفضي أحدهما إلى الحظر والآخر إلى الإباحة وهما في قوة النفي والاثبات أي لو كانا حقيين في نفس الأمر ( لاجتمع التقيضان ) لتحقق النفي والاثبات أو ما هو في قوتها فيلزم أن يكون الحكم عند الله واحداً وكذا المصيب ولا يكون كلا المجتهدين مصيباً قيل عليه لا نسلم أن الاجتهاد الطلب المذكور بل هو است فراغ الجهد لتحصيل الظن المحصل للحكم وحينئذ لا يلزم تحقيق الحكمين المنافيين قبل الاجتهادين فلا يلزم اجتماع التقيضين بل اللازم استبعاد كل من الاجتهادين واستدعائهما

وَلَا تَهْ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنْ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَمَنْ أَخْطَأَ  
فَلَهُ أَجْرٌ قِيلَ لَوْ تَعَيَّنَ الْحُكْمُ فَالْمُخَالَفُ لَهُ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ  
فَيَفْسُقُ وَيَكْفُرُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ( مَنْ لَمْ يَحْكَمْ ) قُلْنَا لِمَا أَمَرَ بِالْحُكْمِ بِمَا  
ظَنَّهُ وَإِنْ أَخْطَأَ حَكَمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قِيلَ

حكماً مخالفاً حكم الآخر يجب على كل من المجتهدين العمل بما أدى إليه اجتهاده دون الآخر وهو  
غير ممتنع (ولأنه) أي النبي ( قال عليه الصلاة والسلام من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله  
أجر ) واحد فانه يدل على أن المجتهد قد يكون مخطئاً وقد يكون مصيئاً وذو يدل على أن في  
الواقعة حكماً معيناً قبل الاجتهاد لا متعدداً بتعدد الاجتهاد المؤدى إليه وإلا لم يكن مجتهداً مخطئاً  
وفي الحديث أيضاً دلالة على أن المخطئ لا يأثم لأنه عليه السلام حكم بأن المخطئ ما مورفاً  
يكون آمناً وقد يستدل بأن قول المجتهدين أن كلا منهما أو أحدهما بلا دليل فهو خطأ وإن كانا  
بدليلين فإن ترجيح أحدهما تعين الصحة وكان الآخر خطأ إذ لا يجوز العمل بالمرجوح وإن تساوى  
تساوفاً فوجب الوقف والتخير وكانا في التعيين مخطئين وأجيب بأن هذا قسم آخر وهو أن  
يرجح كل منهما فإن الامارات ترجح بالنسبة فانها ليست أدلة في أنفسها فأماراة كل راجع  
عنده وذلك هو رجحانه في نفس الامر واستدل أيضاً بأنهم أجمعوا على شرع المناظرة  
ولا يتصور لها فائدة إلا بتبيين الصواب عن الخطأ وتصويب الجميع بنفي ذلك الجواب لأنسلم  
أن لا فائدة إلا ذلك بل ثمة فوائد أخر كترجيح إحدى الامارتين في نظرها لترجيحهم لها  
وكتساويها لتساوفاً وتراجعا إلى دليل آخر كالتميز وحصول ملكة الوقوف على المأخذ  
ورد الشبهة ليعين ذلك على الاجتهاد كذا في شرح المختصر للمحقق (قيل) على المختار (لوتعين  
الحكم) أي لو كان لله في الواقعة قبل الاجتهاد حكم معين لكان ما أنزل الله في تلك الواقعة  
ذلك الحكم (فالمخالف له) وهو الحاكم بغير ذلك الحكم (لم يحكم بما أنزل الله فيفسق) حينئذ  
(ويكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم) بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون وفي موضع آخر فأولئك  
هم الكافرون واللازم وهو فسق المخالف أو كفره باطل وفاقاً (قلنا) المجتهد (لما أمر) أي لما  
كان مأموراً ( بالحكم بما ظنه وإن أخطأ ) أي وإن كان مخطئاً فيه كان المخالف الحاكم بما أدى  
إليه ظنه المخطئ قد (حكم بما أنزل الله) أو من جملة ما أنزل الله أن كل مجتهد مأمور بأن يحكم في  
الواقعة بمقتضى ظنه وإن كان خطأ وحينئذ لا يلزم الفسق ولا الكفر وهذا مما يؤكد ما ذكرنا من أن  
كون الاجتهاد مأذوناً فيه لا ينافي كونه خطأ (قيل) لو كان حكم الله في الواقعة قبل الاجتهاد معيناً



لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف وقد نصب أبو بكر زيدا  
رضي الله عنهما قلنا لم يجوز تولية المبطل والمخطيء ليس بمبطل  
أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقلات مصيباً بل الحق فيها واحد فن أصابه أصاب  
ومن فقدته أخطأ وأنهم وقال العبري والملاحظ كل مجتهد فيها مصيب أي لا إثم عليه وهما  
محبوجان بالإجماع كما نقله الآمدى وأما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف  
فهل المصيب منهم واحد أو الكل مصيبون فيه خلاف مبنى كما ذكره المصنف وغيره على أن  
كل صورة هل لها حكم معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الإمام واقتصر المصنف على بعضها  
فلنذكر ما ذكره منها أعني الإمام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لانص فيها على قولين  
أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى فيها تابع  
لظن المجتهدون وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الأشعرى والقاضى وجمهور  
المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا بد أن يوجد في الواقعة  
مالو حكم الله فيها بحكم لم يحكم إلا به وهذا هو القول بالاشبه وقال بعضهم لا يشترط ذلك  
والقول الثاني أن له تعالى في كل واقعة حكماً معيناً وعلى هذا ثلاثة أقوال أحدها وهو قول  
طائفة من الفقهاء والمتكلمين حصل الحكم من غير دلالة ولا أمانة بل هو كدفعين يعثر عليه  
الطالب اتفاقاً فن وجدته فله أجران ومن أخطأ فله أجر وللقول الثاني عليه أمانة أي دليل ظني  
والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابتة لحقها وغرضه فلذلك كان المخطيء فيه

لم يصوب جميع المجتهدين إذ الحاكم بما عدا هذا المعين لا يكون مصيباً ( لو لم يصوب الجميع  
لما جاز ) لأحد من الصحابة ( نصب المخالف ) أي من يخالفه في الاجتهاد فيها لأن المخالف  
يزعمه حاكم بغير ذلك الحكم المعين فهو عنده مبطل لحكمه بالبطل والمبطل لا يجوز نصبه وفاقاً  
لأنه تمكين من الحكم بالبطل ( وقد نصب أبو بكر زيدا رضي الله عنها ) أي زيد بن ثابت  
رضي الله عنها وزيد كان يخالفه في كثير من المسائل فاللازم وهو عدم جواز نصب المخالف  
باطل فيبطل الملزوم ( قلنا ) نعم ( لم يجوز تولية المبطل ) لكن المبطل من خالف الحق عمداً  
لا اجتهداً ( والمخطيء ) في الاجتهاد ( ليس بمبطل ) فلا يلزم عدم جواز توليته هذا كله في  
الفرعيات الظنية وأما القطعية فذكر حجة الإسلام أنها أقسام كلامية وأصولية وفقهية  
أما الكلامية فيعني بها ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وإثبات  
المحدث وصفاته وبعثه الرسل ونحو ذلك والحق واحد فيها ليس بمبطل أنهم فإن  
أخطأ فمأرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فكافر وإلا فآثم مخطيء مبتدع كما في مسألة الرؤية  
وخلق القرآن وإرادة الكائنات وأمثالها ولا يلزم الكفر وأما الأصولية فتل حجية الاجماع

معذوراً مأجوراً وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى الشافعي وأبو حنيفة وقال بعضهم أنه مأور بطلبه أولاً فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأوراً بالعمل بمقتضى ظنه والقول الثالث أن عليه دليلاً قطعياً والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور أن المخطئ فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر الميرسي بالتأثم والأصم بالنقض والذي نذهب إليه أن الله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً عليه دليل ظني وأن المخطئ فيه معذور وأن القاضي لا ينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى أنه الذي صح عن الشافعي وعلينا بهذا أنه أراد القول الأول المرفوع على القول الثاني الذي هو مرفوع على الثاني من القولين الأولين لكنه أهمل منه كون المخطئ فيه مأجوراً وأن المجتهد لم يكلف بإصابته وإنما عبر عن هذا القول بأنه الذي صح عن الشافعي لأن له قولاً آخر أن كل مجتهد مصيب حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الأئمة الأربعة للخطئة والنصيب واعلم أن كلام الأشعري المتقدم لا يستقيم مع ما ذهب إليه من كون الأحكام قديمة ( قوله لأن الاجتهاد ) أى الدليل على أن المصيب واحد دليلان عقلى ثم نقل الأول أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة لأن الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة لأن طلب الوقوف على الشيء يستدعى تقدم ذلك الشيء في الوجود فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لأنها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم والنسبة بين الأمرين متأخرة عنها وإذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتين لأنه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحيث قد فلو تحقق الاجتهاد أن أى كان مدلول كل واحد منها حتماً صواباً لاجتماع النقيضين لاستلزامه حكمين متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة الثاني قوله عليه السلام من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر دل الحديث على أن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى وفي الدليلين نظر أما الأصول فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج بل على تصوّره ألا ترى أن المتيم إذا طلب الماء في بركة فانه ليس متحققاً لوجوده بل مقصوده إنما هو التحصيل على تقدير الوجود سلماً لكن لا نسلم أن النسبة تتوقف على التنسبين كما تقدم غير مرة فإن تقدم الباري تعالى على العالم نسبة بينه وبين العالم مع أن هذه النسبة ليست متوقفة على العالم سلماً لكنه لا يثبت به المدعى بنهاه فانه لا يدل على سقوط الأثم عن المخطئ وحصول الأجر له وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بواسطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل عليه لأن مقصوده يحصل به ولا يتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لأن القضية

الشرطية لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه فان قيل لا دلالة فيه أيضاً لأن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم است فراغ الوسع فانه إن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ. آثم وإن كان بدون العلم به فهو مخطئ. فغير آثم فدل على هذه الصورة هي المراد من الحديث أو لعل المراد منه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطأ في هذه الصورة متصور أيضاً عندهم قلنا إن وقع الاجتهاد المعتر فيه ما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وإن لم يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي فان قيل الدليل على أنه ليس كل مجتهد مصيباً قولهم ليس كل مجتهد مصيباً لأن اجتهاده في هذه المسألة إن كان صواباً فقد حصل المدعى وإن كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً قلنا هذه المسألة أصولية وكلامنا في المجتهدين في القروع ( قوله قيل لو تعين ) أى احتج من قال بأنه ليس لله في الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين أحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكماً بغير ما أنزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . أو يكفر لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . واللازم باطل اتفاقاً فالملزم مثله والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه وإن أخطأ فيه كان حاكماً بما أنزل الله تعالى الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكماً مخالفاً له في الاجتهاد لكونه تمكيناً من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لأن أبا بكر رضى الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان يخالفه في الجدة وفي غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه والجواب أن الممتنع إنما هو تولية المبتل أى من يحكم بالباطل والمخطئ في الاجتهاد ليس بمبتل لانه آت بالمأثور به قال ( فرعان الاول

والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالتخالف فيه آثم مخطئ. وأما القطعية فالقطعية منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقه والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحریم الخمر والسرقه والشرب وجوب الصلاة والصوم وكافر وإن علم بطريق النظر كجحيته للاجماع والقياس وخبر الواحد والفتحيات المعلومة بالاجماع وآثم مخطئ. لا كافر ( فرعان ) على القول بأمر المصيب واحد صرح بذلك الجاربردى وقال العبرى هما فرعان على بحث الاجتهاد مطلقاً سواء كان في الواقعة عند الله تعالى حكم معين أو لا وهذا أظهر الفرع ( الاول ) في بيان كيفية رفع المنازعة في واقعة تعلقت بالمجتهدين ولم يمكن التوفيق بين الاجتهادين

لَوْ رَأَى الزَّوْجُ لَفِظَهُ كِنَايَةً وَرَأَتْهُ الزَّوْجَةُ صَرِيحاً فَلَهُ الطَّلَبُ وَلَهَا  
الامتناعُ فَيُراجَعَانِ غَيْرُهُمَا

مثلاً (لَوْ رَأَى الزَّوْجُ لَفِظَهُ) الذى يلفظ به من الفاظ الطلاق (كناية) ولم ينو الطلاق (ورأته  
الزوجة) أى زوجته ذلك اللفظ (صريحاً) فى الطلاق وكلاهما مجتهدان (فله الطلب) أى فللزوجة  
طلب الوطء لبقاء الزوجية بينها فى ظنه لأن اللفظ عنده كناية وبها لا يقع الطلاق بدون النية  
(ولها) أى للمرأة (الامتناع) عنه لوقوع الطلاق فى ظنها لكون اللفظ صريحاً عندها فهذه  
منازعة لا يمكن التوفيق ثمة وهما أشكال يرد على المذهبين أما على القول بالتنصيب فظاهر وأما على  
القول بغيره فلأن محققهم قائلون بأنه يجب العمل بموجب ظنه إذا لم يعرف كونه مخطئاً وحينئذ  
يصيران متدافعين (فيرا جمان غيرهما) من المجتهدين ليفضل بينهما وإن كان صاحب الواقعة  
حاكماً إذ الحاكم لا يجوز أن يحكم لنفسه بل ينصب من يقضى بينها أما على القول بالصواب  
فلأن كلا من الاجتهادين لما كان صواباً لا يرجح أحدهما إلا بمرجح وحكم الحاكم يصلح مرجحاً  
وأما على القول بالتخطئة فلأن أحد الطرفين إذا انضم إليه حكم الحاكم يصير له كثرة وغلبة  
وقد عرفت أن الأكثرين فقول للصواب أكثر مما يوفق له الأقلون وهذا ولكن ذلك إنما يستقيم  
إذا كانت المرأة غير مدخول بها أو انقضى مقدار عدتها عنها أو كان اللفظ بحيث يصح به وقوع  
الثلاث وإلا فليس الامتناع فى صريح الطلاق الواحد فى العدة إذا كانت مدخولاً بها قاله  
الجارى بردى صورة المسألة أن يقول المجتهد الشافعى لمجتهدة حنفية أنت بائن فله الطلب لأنه  
عنده كناية لا تؤثر بدون نية ولها الامتناع لأن هذا عندها صريح لا يحتاج إلى النية أقول  
هذا سهو منه لأن الحنفية صرحوا فى كتبهم بأنه يحتل البينة عن الوصلة النكاحية وغيرها  
فلا تعين الأولى إلا بالنية أو بدلالة الحال والأقرب ما فى شرح المختصر من أن صورتها فى  
الزوج الشافعى إذا قال لزوجته الحنفية أنت بائن ثم قال راجعتك والزوج يعتقد الحل والمرأة  
الحرة لكنه أوردتها على تنصيب كل مجتهد إذ يلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها فى هذه  
المسألة وفى مسألة أخرى أيضاً وهى أن ينكح مجتهد امرأة بغير ولى لأنه يرى صحته وينكح  
مجتهد آخر تلك المرأة ويرى بطلان الأول أو يلزم من صحة المذهبين حل امرأة واحدة للرجلين  
وأجاب بأنه مشترك الالتزام إذ لا خلاف فى أنه يلزم اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق للحل وهو  
أن يرجع إلى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم الموافق والمخالف قال  
الفاضل وجه كونه مشترك الالتزام فى الثانى ظاهر لأنه كما يتمتع كونها حلالاً للزوجين فى  
نفس الأمر كذلك فى نظر المجتهد وحكمه وأما فى الأول ففيه بحث لجواز حلها للزوج عند

الثاني إذا تغير الاجتهاد كما لو ظن أن الخلع فسخ ثم ظن أنه طلاق فلا ينقض الأول بعد اقتران الحكم وينقض قبله ( أقول الفرع الأول في طريق فصل الحادثة التي لا يمكن الصلح فيها إذا نزلت بالمجتهدين المختلفين المقلدين لها سواء قلنا المصيب واحد أم لا كما إذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها أنت بائن مثلاً من غير نية للطلاق ورأى الزوج أن اللفظ الصادر منه كناية فيكون للنكاح باقياً ورأت المرأة أنه صريح فيكون للطلاق واقعاً فللزواج طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا إلى حاكم أو يحكما رجلاً وحينئذ فإذا حكم الحاكم أو المحكم بشيء وجب عليها الانقياد إليه فإن كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به أيضاً وهو واضح الفرع الثاني في نقض الاجتهاد فنقول إذا أدام اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده إلى أن الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني

مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر وفي كون الحل جواباً عن الالتزام المذكور نظر لأن حكم الحاكم إنما يرفع النزاع إذا تنازعا ولا يرفع تعلق الحل والحرمة بشيء واحد فإنه بعد الحكم لم يرفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو أجاب بأن الحل بالنسبة إلى أحدها والحرمة بالإضافة إلى الآخر ولا امتناع في ذلك لكان وجهاً أقول في كون الثاني مشترك الالتزام أيضاً فيه بحث لأنه إن أريد امتناع كونها حلالاً للزوجين في نظر المجتهد وامتناع ذلك بالنسبة إلى نظر مجتهد واحد فسلم لكنه غير المبحث وإن أريد امتناعه بالنسبة إلى نظر مجتهدين بأن يحكم أحدها بكونها حلالاً لذا دون ذلك والآخر بالعكس فهو ممنوع الفرع (الثاني) في أن الاجتهاد إذا تغير هل ينقض بالثاني أم لا فنقول (إذا تغير الإجهاد كالموا) اجتهدوا (ظن أن الخلع فسخ) للنكاح فنكح امرأة خالها بآنت مرات أو خالها بعد الطلقتين (ثم) تغير اجتهاده و (ظن أنه) أى الخلع (طلاق) فإن تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد كما إذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجوز له نقض الاجتهاد الأول بل بقي النكاح صحيحاً وليس عليه تسريحها بقضاء الاجتهاد الأول لأن قضاء القاضي لما اتصل به تأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وإن تغير قبل قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد وجب عليه نقضه لأنه ظن خطأ وصواب الاجتهاد الثاني فالعمل بالظن واجب وهذا معنى قوله (فلا ينقض) الاجتهاد (الأول بعد اقتران الحكم) به (وينقض قبله) أى قبل الإقتران والله أعلم

بل يستمر على نكاحه لتأكد به بالحكم وإن تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لأنه يظن الآن أن اجتهاده الأول خطأ والعمل بالظن واجب وإليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول وإلا فلا اتفاق على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجرى في زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسألتين وحكى الإمام قولاً أنه لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً قال (الباب الثاني في الإفتاء وفيه مسائل الأولى: يجوز الإفتاء للمجتهد ومقلد الحى واختلف في تقليد الميت لأنه لا قول له لانهقاد الإجماع على خلافه والمختار جوازه للإجماع عليه في زماننا) أقول مقصود هذا الباب منحصر في المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء فلذلك ذكر المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الأمور الثلاث المسألة الأولى في المفتي فيجوز للمجتهد أن يفتي إذا اتصف بالشروط المعتمدة في الراوى وهل يجوز للمقلد أن يفتي بما صح عنده من مذهب إمامه سواء كان سمعاً منه أو رواية عنه أو مسطوراً في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فإن كان إمامه حياً ففيه أربعة

(الباب الثاني في الإفتاء وفيه مسائل) ثلاثة لأن الإفتاء يستدعى مفتياً ومستفتياً وما فيه الاستفتاء فأفرد لكل مسألة المسألة (الأولى) في بيان المفتي (يجوز الإفتاء للمجتهد) وفاقاً (ومقلد الحى) أى ويجوز له الإفتاء أيضاً بأن كان حاكماً عن حى من أهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة أو بوجه آخر موثوق به لأن علياً رضى الله عنه أخذ بقول مقداد في المذى عن رسول الله عليه السلام كذا ذكر العبرى أقول فيه نظر لأنه من باب رواية الحديث لا الإفتاء والاقرب ما قيل لاتفاق العلماء على جواز أخذ العامى حكم المسألة عن عامى آخر تدل حكي عن مجتهد حى ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل في حبيضا بقول زوجها حكاية عن المفتي (واختلف في تقليد الميت) أى في جواز إفتاء من هو حاكى عن المجتهد الميت تقليداً له فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز (لأنه لا قول له) يعنى أن قول الميت غير معتبر (لانهقاد الإجماع) أى لجواز إفتاده (على خلافه) أى خلاف قوله فلو كان قوله معتبراً لم يكن الإجماع المخالف لقوله معتبراً وإذا لم يعتبر العمل لم يجز بمقتضاه لا يقال لم صنف الكتب واعتبرت مع إفتاء أربابها لانا نقول ذلك لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه (والمختار) عند الإمام والمصنف (جوازه) أى جواز الإفتاء لمقلد الميت (الإجماع عليه) أى جواز العمل بهذا النوع من الإفتاء (في زماننا) إذ ليس في الزمان مجتهد وفيه نظر لأن الإجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدى كل عصر فاذا خلا عصر عن مجتهد كيف يتصور الإجماع نعم لو

مذاهب حكاهما ابن الحاجب يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لانه ناقل  
لجاز كقول الاحاديث والثاني يتمتع مطلقاً لانه إنما يستل عما عنده لاعما عند مقلده وأما القياس  
على نقل الاحاديث فمنوع قال ابن الحاجب لأن الخلاف ليس في مجرد النقل أى إنما الخلاف  
في أن غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل بمقتضاه والثالث لا يجوز عند  
وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة ورابعها أنه إن كان مطلقاً على المأخذ أهلاً للنظر  
جاز لوقوع ذلك على عمر الأعصار من غير انكار وإن لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتى  
بغير علم وهذا هو المختار عند الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وإن كان إمامه ميتاً ففي الافتاء  
بقوله خلاف ينبغي على جواز تقليده فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء  
بقوله إلى حكاية الخلاف في تقليده وهو حسن لكن حكايته الخلاف في هذا دون مقلد الحى  
يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت ( قوله لانه ) أى الدليل على أنه  
لا يجوز الافتاء لمقلد الميت أن الميت لا قول له بدليل انعقاد الإجماع على خلافه ولو كان له  
قول لم ينعقد على خلاف قول الحى وإذا لم يكن له قول لم يجوز تقليده ولا الافتاء بما كان  
ينسب اليه قالوا وإنما صنف كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث  
وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا ما نقله الإمام في تقليد  
الميت حكماً وتعليلاً ثم مال إلى الجواز فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الإجماع في زماننا  
على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا  
الذى مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فإن  
الاجماع إنما يعتبر من المجتهدين فإذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهله والأولى  
في الاستدلال أن يقال لو لم يجوز ذلك لادى إلى فساد أحوال الناس وتضررهم ولو بطل

قال لما خلا الزمان عن المجتهد وعن الحاكم عنه حياً وجب العمل بالمحكى عن الميت ضرورة  
لكان أحسن ولو سلم الاجماع لكن لانسلم انعقاده على ذلك مطلقاً بل المختار في أحكام الآمدى أن  
غير المجتهد إنما يجوز افتاؤه بمذهب الغير إذا كان مجتهداً في ذلك المذهب مطلقاً على مأخذ أقوال امامه  
قادر على التفرع عليها متمكناً من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيما لانعقاد الاجماع من أهل كل  
عصر على قبول هذا النوع من الفتوى وإن لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واستدل أيضاً بأن  
العدل الموثوق به إذا حكى عن مجتهد عدل حكماً لعامى غلب على ظنه صدق الحاكم وصدق المجتهد  
وإذا غلب على ظنه أن حكم الله ما حكمه العدل فيعمل به كذا ذكر العبرى والحق في إفتاء غير المجتهد  
بمذهب مجتهد التفصيل وهو أنه إن أريد بالافتاء ما هو المتعارف من الافتاء في المذهب لا بطريق  
كلام فقيه أربعة مذاهب الاول أنه يجوز مطلقاً والثاني لا يجوز مطلقاً والثالث أنه إنما يجوز عند

قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم من انعقاد الإجماع على خلافه فمنوع لما سبق فيه من الخلاف وإن سلم فهو معارض بحجية الإجماع بعد موت المجتهدين قال : ( الثانية يجوز الاستفتاء للعامة لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد وتقويت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد لأنه مأمور بالاعتبار قليل معارض بعموم فاسألوا

عدم المجتهد والرابع أنه يجوز لمن يسمى بالمجتهد في المذهب وهو المختار وإن أريد نقل العدل الغير المجتهد عن مجتهد كأن يقول قال أبو حنيفة كذا وقال الشافعي كذا فلا نزاع في قبوله فيشترط فيه ما يشترط في قبول رواية الحديث كما سبق وأما في الافتاء بالمعنى المتعارف فيشترط أن يظن المستفتى علم المفتي وعدالته أما بالاختيار وأما بأن رآه منتصباً للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فإذا ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقاً وأما إذا كان مجهول العلم والجهل ففيه خلاف والمختار امتناع الاستفتاء عنه لأن العلم شرط والأصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته فالراوى كذلك وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة فليلحق بالامتناع كما ذكر في مجهول العلم وهو بناء على أن الأصل عدم العدالة والقول بالجواز وجه أيضاً وهو أن الغالب في العلماء المجتهدين العدالة فيلحق العالم المجتهد المجهول العدالة بالأعم الأغلب المسألة ( الثانية ) فيمن ( يجوز ) له ( الاستفتاء ) ومن لا يجوز له فنقول يجوز الاستفتاء ( للعامة لعدم تكليفهم ) أى لأن العوام لم يكلفوا ( في شيء من الأعصار بالاجتهاد ) فلو كانوا مأمورين بالاجتهاد لكلفهم السلف به ولم يخبروهم بالتقليد ( وتقويت معاشهم واستضرارهم ) أى ولأن تكليفهم بالاجتهاد يؤدي إلى تقويت معاشهم وتضررهم ( بالاشتغال بأسبابه ) أى الاجتهاد كتحصيل العلوم والأدلة المفضية إلى التمكن من الاجتهاد ( دون المجتهد ) فإنه لا يجوز الاستفتاء لا بعد الاجتهاد ولا قبله لأن الاستفتاء والتقليد ترك الاعتبار وهو غير جائز من المجتهد ( لأنه ) ترك المأمور به لأنه أى المجتهد ( مأمور بالاعتبار ) بقوله فاعتبروا فان قلت هذا عام يشمل العامة أيضاً فوجب أن لا يجوز له أيضاً الاستفتاء قلنا سلمنا لكن ترك العمل في حق العامل لعجزه في حق المجتهد فقط فان ( قيل ) ما ذكرتم ( معارض ) بوجه ثلاثة ( بعموم فاسألوا ) أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فإنه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم سواء كان السائل عامياً أو مجتهداً لأن الأمر بالسؤال عام يشمل المجتهد وغيره فن لا يعلم المجتهد قبل الاجتهاد



وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ) وَقَوْلِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ  
لِعُثْمَانَ أَبَايُكَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسِيرَةِ  
الشَّيْخَيْنِ قُلْنَا الْأَوَّلُ مُخْصِصٌ وَإِلَّا لَوْ جَبَّ بَعْدَ الْاجْتِهَادِ

غير عالم بالمسألة فجاز له السؤال حينئذ وهو الاستفتاء وقوله (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) فانه يدل على وجوب طاعة أولى الأمر والعلماء أولوا الأمر لأن أمرهم ينفذ على الولاية والحكام فوجب طاعتهم على كل أحد من المؤمنين خص عنه المجتهد بعد الاجتهاد فيبقى معمولاً به في حق المجتهد قبل الاجتهاد فجاز له قبل ذلك الاخذ بقول العلماء (وقول عبد الرحمن) بن عوف (لعثمان أبايُك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين) يعني أبا بكر وعمر رضى الله عنهما والتزم عثمان ذلك وكان ذلك بحضور من أكابر الصحابة من غير تكبير من أحدهم وكان ذلك لإجماعاً منهم على جواز أخذ المجتهد بقول مجتهد آخر (قلنا الاول) أى قوله فاسألوا (مخصوص) بالعوام (وإلا) أى لو لم يخص بهم بل شمل المجتهدين الغير العالمين بحكم المسألة (لوجب) على المجتهد السؤال (بعد الاجتهاد) لكونه غير عالم بالحكم بل ظاناً واللازم باطل وفيه نظر لأن كونه ظاناً بالحكم لا ينافي كونه عالماً به لما عرفت من أن الحكم مقطوع به والظن في طريقه وقد يجاب عن الآية بأنه يفهم منها بحكم مفهوم الشرط أن من يعلم ألا يجب عليه السؤال وفي مقابله إن كنتم لاتعدلون بأهل الذكر لإشعار بأن المراد إن كنتم من غير أهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم منه أن من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وبأن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر والمفهوم من الأمر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع إلى أهل الذكر إذ المتساويان في العلم لا يؤمر أحدهما بالسؤال من الآخر للقطع بأن الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة وهذا هو تحقيق الفاضل لما أشار اليه المحقق في شرح المختصر أقول فيه نظران أما الاول فعلى تقدير تسليم مقدماته لا يدل إلا على عدم وجوب السؤال على المجتهد والنزاع في عدم الجواز وأما الثانى فلأن أحد المجتهدين الغير العالم بحكم مسألة معينة ليس من أهل الذكر إلى هذه المسألة والعالم يذكر من أهل الذكر ولا تساوى بينهما بالنسبة إليها فيجوز أن يؤمر بالسؤال عن الآخر ثم في جواز تقليد مجتهد مجتهداً آخر قبل أن يجتهد ويؤدى اجتهاده إلى حكم في المسألة بعد الاتفاق على أنه بعد الاجتهاد ممنوع عن التقليد أقول والمختار أنه ممنوع كما ذكرنا وقيل ممنوع فيما لا يخصه من الحكم بل يعنى به غيره غير ممنوع فيما يخصه أى فيما الغرض فيه من الاجتهاد تحصيل

والثاني في الأقضية والمراد من السيرة لزوم العدل ( أقول المسألة الثانية في المستفتى أى في من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا في أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع فيه ثلاثة مذاهب حكاهما الامام أصحها عنده وعند الإمام وأتباعهما يجوز مطلقاً بل يجب والثاني لأبل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزلة البغدادية وثالثها قال به الجبائي يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية كإزالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحرير الربا في الأشياء الستة مثلاً والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سواء كان عامياً محضاً أو عالماً استدل المصنف على الجواز بأمرين أحدهما إجماع السلف عليه لأن العوام لم يكلفوا في شيء من الأعصار باجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لسكفهم به وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم مع أنه لم يقع شيء من ذلك الثاني أن تكليفهم بالإجتهاد يؤدي إلى تفويت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه وذلك سبب لفساد الأحوال فيكون القول به باطلاً ( قوله دون المجتهد ) أى فانه لا يجوز له الاستفتاء أى لا بعد الإجماع اتفاقاً كما قاله الآمدى وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الإمام وأتباعه لأنه مأمور بالإعتبار أى الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل للعامي والمجتهد ترك العمل به بالنسبة إلى العامي لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولاً به في حق المجتهد وحينئذ فلو جازله الاستفتاء لكان تاركاً الاعتبار بالمأمور به وتركه لا يجوز وقد حكى الآمدى وابن الحاجب في المسألة سبعة مذاهب تعرض الامام لأكثرها أصحها ما قاله المصنف

رأى يتعلق بعمله ولا يكون المقصود أن يعنى به للغير كما في المسائل الاجتهادية في الصلاة حتى يريد أن يصلي وقيل هذا أى عدم المنع فيما يخصه إنما هو في العمل الذي يفوت وفيه الاشتغال بالنظر والاجتهاد كما إذا كان آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالاجتهاد في مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة وأما ما لا يفوته فانه لا يقلد فيه أصلاً وقيل ممنوع إلا أن يكون صحابياً فانه إن كان أرجح من غيره من الصحابة قلده وإن استورا بخير فيقلد أهم شاء وقيل إلا أن يكون صحابياً أو تابعياً وقيل غير ممنوع أصلاً قوله ( والثاني ) أى قوله تعالى وأولى الأمر الدال على وجوب طاعة العلماء إنما ورد ( في الأقضية ) دون المسائل الاجتهادية جمعاً بين الأدلة وذلك لأن الصحابة ردوا على عمر رضي الله عنه في المسائل التي بينها فيها حتى قال لولا على لهلك عمر وقال لولا معاذ لهلك عمر فيكون وجوب طاعة أولى الأمر مخصوصاً بالأقضية دون المسائل الاجتهادية والجواب عن الإجماع أن يقال ( والمراد من السيرة ) أى سيرة الشيخين في قول عبد الرحمن بن هوف ( لزوم العدل ) أى طريقها في لزوم العدل لا الأخذ باجتهادها ولا الجواز للمجتهد تقليد الميت

والثاني يجوز مطلقاً وهو مذهب احمد والثالث قاله بعض أهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به والرابع يجوز فيما يفوت وقته أى مما يخصه أيضاً كما نبه عليه الآمدى ولا يجوز فيما لا يفوت وقته والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم لا تقليد المساوى والادون والسادس يجوز تقليد الصحابي بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعى والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعى دون غيرهما وحكى الآمدى ثامناً عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب أنه يجوز تقليد الاعلم بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف إنما هو فى الجواز لا فى الوجوب كما نبه عليه الإمام فى أثناء هذه المسألة ( قوله قيل معارض ) يعنى أن الاستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بثلاثة أدلة أحدها قوله تعالى : فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . فانه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب أن يجوز له ذلك الثانى قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فانه يدل على قبول قول أولى الأمر على كل أحد مجتهداً كان أو غيره والعلماء من أولى الأمر لأن أمرهم ينفذ على الأسماء والولاية فيكون قولهم معمولاً به فى حق المجتهد والمقلد \* الثالث الإجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضى الله عنهما حين عزم على مبايعته أبابيك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فاتهمه عثمان وكان ذلك بحضور من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد فكان ذلك اجماعاً على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد الميت وإذا جاز ذلك جاز الأخذ بقول الحى بطريق الأولى وأجاب المصنف عن الأول وهو قوله فاسألوا بأنه مخصوص بالعوام ولو كان شاملاً للمجتهدين الغير العاملين لمكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد أيضاً لكونه ظاناً بالحكم لاعمالاً به لكنه لا يجوز اتفاقاً كما تقدم قال الإمام ولأن مقتضاه وجوب السؤال وهو غير واجب بالإجماع ولأنه أمر بالسؤال من غير تعيين المسؤول عنه وهو مطلق يصدق بصورة وقد قلنا به فى السؤال عن الأدلة عن الثانى وهو قوله تعالى : أطيعوا الله . الآية بأن ذلك إنما ورد فى الاقضية دون المسائل الاجتهادية

وهو باطل ويخالف ذلك ما ذكر الفاضل فى آخر شرح المقاصد أن عبد الرحمن أخذ بيدى على وقال يايعنى على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رأى ثم قال مثل ذلك لعثمان فأجابه إلى مادعاه وكرر عليهما ثلاث مرات فأجابا بالجواب الأول فبايع عثمان وبايعه الناس ونصوا بإمامته وقول على رضى الله عنه واجتهد رأى ليس خلافاً منه فى امامة الشيخين رضى الله عنهما بل كان ذهاباً إلى أنه لا يجوز لمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن أنه يجوز إذا كان

أو نقول أنه مطلق ولا عموم فيه فيكنى حمله على الاتضية وعن الثالث وهو الإجماع أن المراد بالسيرة إنما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الأخذ بالاجتهاد قال (الثالثة) إنما يجوز في الفروع وقد اختلف في الأصول ولنا فيه نظر

الآخر أعلم وأبصر بوجوه المقاييس المسألة (الثالثة) فيما يجوز فيه الاستفتاء (إنما يجوز) الاستفتاء (في الفروع) اتفاقاً (وقد اختلف في الأصول) والأكثر على عدم جواز الاستفتاء والتقليد فيها للعامة والمجتهد لقوله تعالى خطاباً للنبي فاعلم أنه لا إله إلا هو أوجب العلم عليه في الأصول فيجب على الأمة لقوله تعالى فاتبعوه والعلم لا يحصل بالاستفتاء والتقليد فلا يكون ذلك إلا في الفروع قال العبري وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك من خصائص النبي عليه السلام أقول الدليل العام يقتضى مشاركة الأمة إياه فلا يثبت الاختصاص إلا بدليل كلام التخصيص في إيجاب المجتهد في قوله نافلة لك وههنا لم توجد وأما أن العلم لا يحصل بالتقليد لجواز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ولأنه لو أفاد العلم لفاد بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحداً في الحدوث وآخر في القدم كانا عالمين بهما فيلزم أحقيتهما وأنه محال ولأن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيها أما أن يكون ضرورياً أو نظرياً والأول منتف بالضرورة والثاني لا بد له من دليل والمفروض أنه لا دليل وإلا لم يكن مقلداً قال المصنف (ولنا فيه نظر) لانا قلنا أن المجتهد في الفروع جاز أن يكون مقلداً في المسائل الأصولية وحيث أن يجوز له الاستفتاء فيها فيجوز للعامة بالطريق الأول كذا ذكر العبري يقال عليه لانسلم أنه يجوز للمجتهد في الأصول بل يجب عليه معرفتها بالأدلة الجلية وإن لم يشترط الاقتدار على تحرير الأدلة التفصيلية ودفع ما يرد عليها من الشكوك وبمثل ذلك اندفع ما يقال من أن النبي عليه السلام والصحابه رضی الله عنهم كانوا يحكمون بإسلام من يلفظ بالشهادتين من غير أن يكلفهم النظر ومن غير أن يكون لهم سابقة بحث وفكر في دلائل الأصول وذا محض تقليد لانا نقول لأنهم كانوا يعلمون منهم العلم بالدليل الجلي بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر كما قال الإعرابي البصرة تدل على البعير وآثار المشي يدل على المسير أفهنا الهيكل العلوى والحرم السفلى لا يدلان على اللطيف الخبير وقد يعارض بأنه لو وجب النظر فاما على العارف وهو تحصیل الحاصل أو على غيره وهو دور لتوقف معرفة إيجاب الله تعالى النظر على معرفة ذاته وهي على النظر المتوقف على إيجابه ويجاب بأن معرفة إيجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والمتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أتم على ما هو المتعارف من الإتصاف عنه بصفات الكمال والتزهد عن النقيضة والزوال فلو سلم فالنظر لا يتوقف على إيجابه لجواز أن ينظر وإن لم

وَلْيَكُنْ هَذَا آخِرَ كَلَامِنَا وَاللَّهُ الْمُوفِّقُ وَالْهَادِي لِلرَّشَادِ ) أقول المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول يجوز للعامة الاستفتاء في الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور في المسألة السابقة واختلفوا في الأصول كوجود الصانع ووحدته وإثبات الصفات ودلائل النبوة فالأكثر على ما نقله الآمدي واختاره هو والإمام وابن الحاجب أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامة لأن تحصيل العلم في الأصول واجب على الرسول لقوله تعالى : فاعلم أنه لا إله إلا الله . وإذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى : واتبعوه . واعترض عليه بأن الدليل خاص بالترديد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد في المسائل الفروعية وأجاب الأولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العامة الوقوف عليها بخلاف المسائل الأصولية فإنه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف في هذه المسألة لتعارض الأدلة من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الآمدي وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام وهو ظاهر كلام الشافعي وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيه المصنف ( فرعان ) حكاهما الإمام الأول إذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها وأفتى ثم رقت له ثانياً فإن كان ذا كرامات من طرق الإجماع فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وإن نسيه لزمه استئذان الإجماع وحينئذ إذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثاني والأحسن تعريف المستفتي بالتغير لئلا يعمل به قال ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به أولاً كان طريقاً قوياً لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى به لأن العمل بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب أن تجديد الإجماع لا يجب ولم يفصل بين الذكر وغيره مع أن الآمدي حكى فيه أقوالاً ثلاثة وصحح التفصيل ( الثاني ) اتفقوا على أن العامة لا يجوز له أن يستفتي إلا ممن غلب على ظنه أنه من أهل الإجماع والورع وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى إجماع المسلمين على سؤاله فإن سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الإجماع في أورعهم وأعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك ثم إذا اجتهد فإن ترجح أحدهما مطلقاً في ظنه تعين العمل بقوله وإن ترجح أحدهما في الدين واستويا في العلم وجب القول بأخذ الأدين وإن ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأهم وهو الأقرب وإن ترجح أحدهما في الدين وترجح الآخر في العلم فقبل يؤخذ بقول الأدين والأقرب الأخذ بقول الأعلم وإن استويا مطلقاً فقد يقال لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استواء الأمارتين

يجب وقد سبق ذلك في مسألة القمع والحسن ( وليكن آخر كلامنا والله الموفق والهادي للرشاد ) والتنبه على شيء يجب التنبه عليه وهو أنه يراد بالقاضي حيثما ذكر في هذا الفرع

وقد يقال بجوازه وحيثئذ فاذا وقع ذلك يخير ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضل مع وجود الفاضل وحكى خلافاً في استفتاء المفضل سبقه إليه الغزالي ثم الآمدى هو وارد على الإمام في دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم ( فرغان ) حكاهما ابن الحاجب أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافاً للحنابلة لنا قوله عليه السلام إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الله رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا ( الثاني ) إذا قلد مجتهداً في مسألة فليس له تقليد غيره فيها اتفاقاً ويجوز ذلك في حكم آخر على المختار فلو التزم مذهباً معيناً كالطائفة الشافعية والحنفية في الرجوع إلى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره ( فائدتان ) أحدهما ذكر القرافي في شرح المحصول أن تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه أن لا يكون موقفاً في أمر يجتمع على إبطاله الإمام الذي كان على مذهب والإمام الذي انتقل إليه فن قلد مالكا مثلاً في عدم التقص باللمس النحالي عن الشهوة فصلى فلا بد أن يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه وإلا فتكون صلاته باطلة عند الإمامين ( الفائدة الثانية ) تقليد الصحابة رضي الله عنهم ينبغي على جواز الانتقال في المذاهب كما حكى عن ابن برهان في الأوسط لأن مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاقتداء بها فيؤديه ذلك إلى الانتقال وقال إمام الحرمين في البرهان أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبوا فظفروا وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل لأنهم أوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح أيضاً ما حاصله أنه يتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم لأن مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضى الله عنهم وأرضاهم وحشرنا في زميرتهم إنه رحيم ودود .

القاضي أبو بكر الباقلاني وبالأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني وبالبصري أبو الحسين المعتزلي وبالجبائي أبو علي الجبائي وحينئذ ذكر الجبائيان يراد أبو علي وابنه أبو هاشم المعتزلان ويراد بحجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي وبالإمام مولانا نحر الملة والدين الرازي وحينئذ ذكر الشارحان يراد بهما العبري والجاربردي ويراد بالمصدق الإمام ابن الحاجب المالكي وبالعامة قطب الملة والدين الشيرازي وبالمحقق المولى المعظم عضد الدين وبالفاضل مولانا التفنازاني سعد الملة والدين أسعدنا الله في الدارين وصرف عنا شر المنزليين \*

تم الكتاب والله الموفق إلى الصواب وإليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهراً وباطناً  
وهو حسبنا ونعم الوكيل \* قال مؤلفه العبد الفقير إلى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن  
الحسن القرشي الأسنوي الشافعي عامله الله بلطفه . فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ  
السنة المباركة سنة إحدى وأربعين وسبعمائة أحسن الله تعالى عاقبتها وعقبها بمنه وكرمه  
وابتدأت فيه في شهر صفر سنة أربعين وسبعمائة وكان تأليفه في المدرسة المباركة الشريفه رحمه  
الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد الإسلام اللهم فكما أرشدت إلى ابتدائه  
وأعنت على انتهائه فاجعله خالصاً لوجهك موجبا للفوز لديك وأتقع به مؤلفه وكاتبه والناظر  
فيه وجميع المسلمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد  
وآله أجمعين والحمد لله رب العالمين

---

وهذا آخر ما تيسر لي من تحرير مناهج العقول في شرح منهاج الأصول حامداً لله تعالى أولاً  
وآخرأ ومصلياً على نبيه باطناً وظاهراً وآله الطيبين وأصحابه الطاهرين متواتراً متوالياً  
على يوم الدين .

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالازهر بمصر

سنة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

# فهرس

( الجزء الثالث من شرح الأيسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى )

صفحة	صفحة
١٥٦ مسألة لاترجيح فى القطعيات	٣ الكتاب الرابع فى القياس
١٥٧ مسألة إذا تعارض نصان الخ	٧ الباب الأول فى بيان أنه حجة
١٦٢ مسألة قد يرجح بكثرة الأدلة	٣٦ الباب الثانى فى أركانه
١٦٥ الباب الثالث فى ترجيح الأخبار	٣٧ الفصل الأول فى العلة الخ
١٨٠ فصل فى أمور أخرى يحصل بها الترجيح	٥٩ مسألة المناسبة لا تبطل بالمعارضة
١٨٠ فصل فى مرجحات أخرى	١١٧ الفصل الثانى فى الأصل والفرع
١٨١ الباب الرابع فى ترجيح الأقيسة	١٢٦ الكتاب الخامس فى دلائل
١٨٢ فصل فى مرجحات نص عليها الآمدى	اختلف فيها
١٩١ الكتاب السابع فى الاجتهاد الخ	١٣٨ الباب الثانى فى الردود
١٩٢ الفصل الأول فى المجتهدين	١٤٥ مسألة منعت المعزلة تفويض الحكم
٢٠٢ الفصل الثانى فى حكم الاجتهاد الخ	١٤٩ الكتاب السادس فى التعادل
	والتراجيح
	١٥٥ الباب الثانى فى الاحكام الكلية
	للتراجيح الخ

( تم فهرس الجزء الثالث )